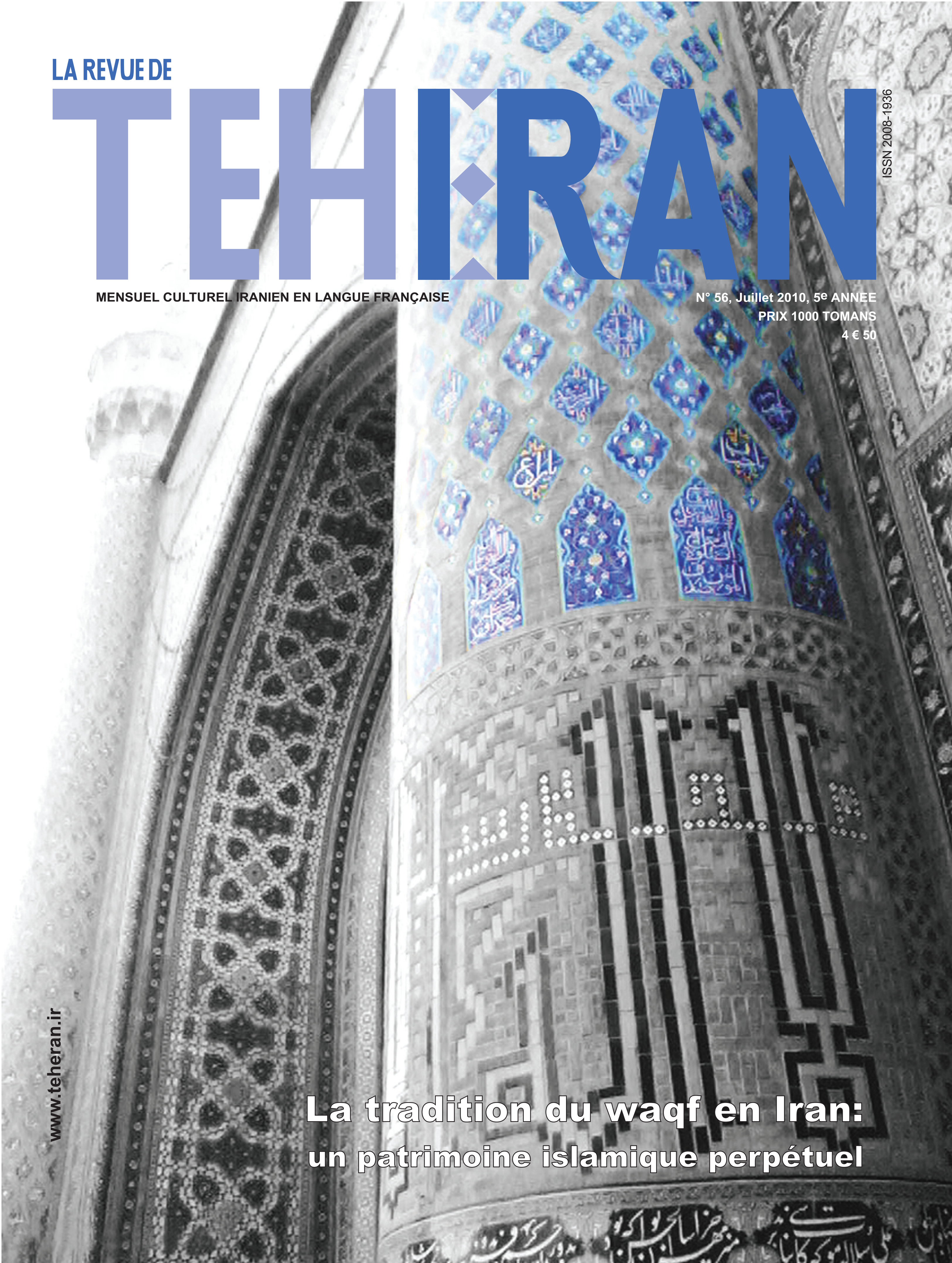


LA REVUE DE
TEHERAN
ISSN 2008-1936
MENSUEL CULTUREL IRANIEN EN LANGUE FRANÇAISE
N° 56, Juillet 2010, 5e ANNEE
PRIX 1000 TOMANS
4 € 50
www.teheran.ir
La tradition du waqf en Iran:
un patrimoine islamique perpétuel

La Revue de Téhéran

affiliée au groupe
de presse Ettelaat

Direction
Mohammad-Javad Mohammadi

Rédaction en chef
Amélie Neuve-Eglise

Secrétariat de rédaction
Arefeh Hedjazi
Djamileh Zia

Rédaction
Rouhollah Hosseini
Esfandiar Esfandi
Farzaneh Pourmazaheri
Afsaneh Pourmazaheri
Jean-Pierre Brigaudiot
Babak Ershadi
Shekufeh Owlia
Hoda Sadough
Alice Bombardier
Mahnaz Rezaï
Majid Yousefi Behzadi

Correspondants en France
Mireille Ferreira
Élodie Bernard

Correction
Béatrice Tréhard

Graphisme et mise en page
Monireh Borhani

Site Internet
Mohammad-Amin Youssefi



Adresse:
Presses Ettelaat,
Av. Naft-e Jonoubi,
Bd. Mirdamad,Téhéran, Iran
Code Postal:1549953111
Tél: +98 21 29993615
Fax: +98 21 22223404
E-mail: **mail@teheran.ir**

Imprimé par Iran-Tchap

Recto de la couverture:
Mosquée de Goharshâd, Mashhad

www.teheran.ir

Sommaire









CAHIER DU MOIS

CULTURE

Arts

Repères

Reportage

Littérature

LECTURE

Poésie

Récit

FENÊTRES

Boîte à textes



Vue du dôme du sanctuaire de l'Imâm Rezâ de la cour de la mosquée de Goharshâd. Cette mosquée fut construite à l'époque timouride par Goharshâd Aghâ et fut ensuite cédée sous forme de waqf.

Le waqf en islam: une tradition spirituelle et sociale aux horizons illimités

Amélie Neuve-Eglise

«Les biens et les enfants sont l'ornement de la vie de ce monde. Cependant, les bonnes œuvres qui persistent ont auprès de ton Seigneur une meilleure récompense et [suscitent] une belle espérance.»

Coran, sourate «La Caverne» (*Al-Kahf*), verset 46.

Le mot waqf vient de la racine trilitère *waqafa* qui signifie littéralement "stopper" ou "immobiliser". Le waqf consiste ainsi à faire don d'une propriété de manière définitive et incessible – et donc à l'«immobiliser» - afin de consacrer les revenus qui en sont issus à une cause choisie par le donateur. En d'autres termes, lorsqu'une personne cède son bien sous forme de waqf, elle en perd la propriété et ne peut ni le reprendre, ni le céder. La propriété du bien demeure donc figée à jamais et est inaliénable. Cette pratique, qui n'est pas mentionnée telle qu'elle dans le Coran, a été recommandée par le prophète Mohammad lui-même et s'est répandue dès les premières années de l'islam, favorisant notamment l'essor des sciences et l'amélioration du sort des plus démunis. Si les aspects bénéfiques du waqf au niveau social semblent évidents, cette pratique recèle également des dimensions spirituelles parfois insoupçonnées qui s'enracinent dans une vision particulière de l'homme et de la religion présente au sein de l'islam. Le waqf peut ainsi être considéré comme une manifestation de l'étroite harmonie existant entre individuel et social, ainsi qu'entre sphère spirituelle et matérielle caractérisant la majorité des pratiques de cette religion.

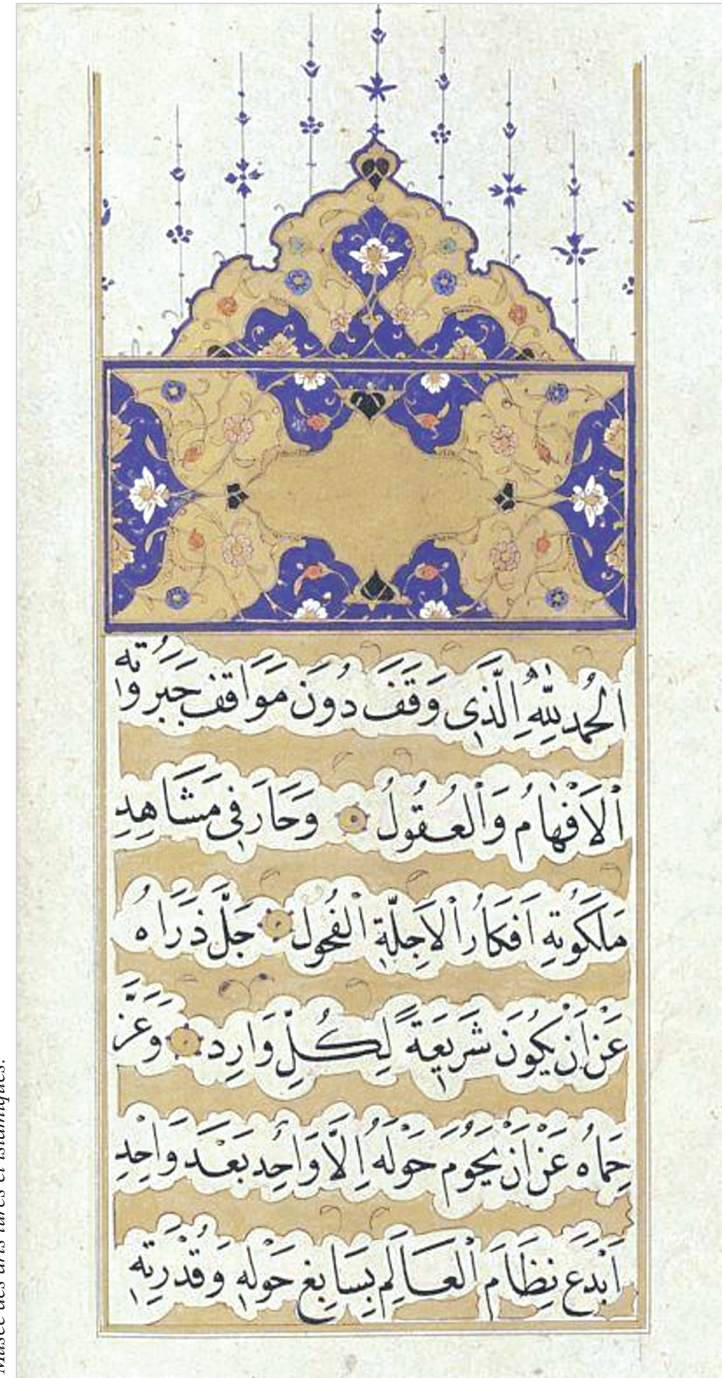
Origines et modalités du waqf

Si le waqf n'est pas évoqué nommément et directement dans le Coran, son esprit s'accorde parfaitement avec de nombreux versets. Cette pratique serait née à la suite de la réponse du prophète Mohammad à l'un de ses compagnons qui lui avait demandé comment il pouvait utiliser de la meilleure façon les terres qu'il venait d'acquérir à Khaybar. Mohammad lui conseilla d'en immobiliser le fond et de donner en aumône les produits ou revenus qui en étaient issus: ces terres ne pourraient dès lors plus être vendues, héritées ni léguées afin de permettre une continuité de cet acte de charité. Une tradition était née. Elle se répandit ensuite, comme nous le verrons, dans la plupart des pays musulmans pour devenir une institution à part entière.

Actuellement, le waqf consiste le plus souvent à céder l'ensemble ou une partie de la propriété d'un bien immobilier. Il est ainsi possible de déterminer un pourcentage des biens produits par une entreprise et de l'allouer chaque année sous forme de waqf, sans pour autant perdre la totalité de la propriété de cette dernière. Un autre type de waqf, qui a d'ailleurs été souvent critiqué, consiste à céder la propriété ou une

partie de la propriété d'un bien à l'un des membres de sa famille afin de favoriser l'un de ses enfants ou de garantir qu'un bien reste au sein d'une même famille et puisse se transmettre d'une génération à l'autre. Cette pratique, qui semble s'éloigner de la dimension caritative du waqf original, est appelée le *waqf ahli* ou "familial" en opposition au *waqf khayri* ou "de charité".

La gestion des biens cédés sous forme de waqf est confiée à une personne ou à une fondation qui se charge d'en répartir les revenus selon la cause déterminée par le donateur. Chaque waqf requiert donc la présence de quatre personnes: la personne qui lègue son bien (*wâqif*), l'administrateur du bien (*motavalli*), le juge (*qâzi*) et le(s) bénéficiaire(s) (*mawqouf 'alayh*). Le waqf doit également s'accompagner d'une déclaration officielle souvent consignée sous forme d'un acte juridique ou *waqfnâmeh* en persan. Les biens cédés peuvent être des terres cultivables, des fermes, des bâtiments, des entreprises, des arbres...[1] et les bénéficiaires, des institutions (religieuses, éducatives, sociales), une catégorie particulière de personnes comme les orphelins, les personnes démunies, les voyageurs ou même, comme nous l'avons évoqué, les membres de sa propre famille. Ce système est également appelé «*habous*» (qui vient de *habasa* signifiant «enfermer», «retenir»), notamment au Maghreb.


الحمد لله الذي وقف دون مواقف جبروته
الأفهام والعقول وحار في مشاهد
ملكوته أفكار الأجلة الفحول جل ذراه
عن أن يكون شريعة لكل وارد وعز
حماه عن أن يحوم حوله الأواحد بعد واحد
أبدع نظام العالم بسابغ حوله وقدرته

Document attestant le waqf de Haseki Hurrem Sultân, première page contenant une prière, Musée des arts turcs et islamiques.

Un acte basé sur une certaine vision de l'homme et de la religion

Le fait de donner ses biens sous forme de waqf est fondé sur une conception particulière de l'homme et de sa fin ultime. Selon une logique individualiste et égoïste, le but ultime de l'homme est d'accumuler le maximum de bénéfices matériels et d'éviter tout ce qui pourrait conduire à une perte de son capital. L'islam se base sur une autre vision selon laquelle l'homme a des devoirs envers son prochain, tandis que la vie terrestre

et l'ensemble de ses richesses matérielles ne sont pas une fin en soi, mais servent à préparer une vie future et éternelle.

L'islam est également une religion *sociale* au sens où l'attention et l'aide apportées à la communauté font partie intégrante de la foi et de la pratique, au même titre que les actes de piété individuels.[2] Ainsi, dans la sourate «Les croyants», le fait de «*s'acquitter de la* zakât *(l'aumône obligatoire)*» (23:4) fait partie des caractéristiques principales du croyant, tandis que la description des «pieux» figurant au début de la sourate «La Vache» les décrit comme des gens qui «*dépensent [dans l'obéissance à Dieu] ce qu'[Il] leur a attribué*» (2:3). Le croyant est donc une personne «dans» la société; conscient de ses problèmes et ayant le devoir de contribuer à l'amélioration de la condition de ses pairs. Un hadith du prophète Mohammad évoque ainsi que «*Toute personne qui se lève en n'ayant pas l'esprit occupé par [les problèmes de] sa communauté n'est pas un musulman*.»[3] Les Imâms du chiisme ont également beaucoup insisté sur l'importance des valeurs d'entraide et de l'attention portée à son prochain: ainsi selon l'Imam Kâzem, «*celui rend heureux le cœur d'un musulman, Dieu réjouira son cœur le Jour de la Résurrection*».[4]

Absent du Coran, le waqf ne peut donc pas être considéré, au même titre que le jeûne ou l'aumône par exemple, comme un commandement divin et une obligation. Cependant, il s'accorde parfaitement avec l'importance de la notion de charité dans le Coran, tant au niveau social qu'individuel et spirituel: «*Vous n'attendrez la [vraie] piété* (al-barr) *que si vous faites des largesses de ce que vous chérissez.*» (3:92). Ainsi, au niveau individuel, l'islam considère l'homme comme le "successeur" (*khalifa*) de Dieu sur terre et Son plus éminent représentant: "*Lorsque ton Seigneur confia aux anges: "Je vais établir un successeur" [...] Et Il apprit à Adam tous les noms.*" (2:30-31); "*Puis Il lui donna sa forme parfaite et lui insuffla de Son Esprit.*" (32:9). Né du souffle divin et connaissant les noms de Dieu, l'homme a donc en lui les potentialités lui permettant de devenir un homme parfait à l'image de son Créateur; c'est-à-dire

> Si les aspects bénéfiques du waqf au niveau social semblent évidents, cette pratique recèle également des dimensions spirituelles parfois insoupçonnées qui s'enracinent dans une vision particulière de l'homme et de la religion présente au sein de l'islam.

d'être, comme lui, généreux (*karim*), compatissant (*ra'ouf*), miséricordieux (*rahim*)... en actualisant toutes les perfections que Dieu a déposées dans sa nature. Par conséquent, si une personne donnant une partie de ses biens sous forme de waqf doit le faire pour Dieu et afin de gagner Son assentiment, son acte lui permet également de se rapprocher et de *ressembler* à son Créateur qui donne à Ses créatures sans compter: "*Dieu accorde Ses bienfaits à qui Il veut, sans compter*." (2:212).

Contrairement à l'aumône obligatoire (*zakât*) ou non obligatoire (*sadaqa*) qui ne sont données qu'une fois, les biens cédés sous forme de waqf dégagent constamment de nouveaux revenus. Ainsi, les effets positifs découlant du don profitent non seulement à la société et à la «cause» choisie, mais aussi, sur le plan spirituel, à son donateur durant sa vie et même après sa mort.

Une réalité multidimensionnelle

Le waqf comporte de nombreuses dimensions sociales, individuelles et spirituelles dont nous allons tenter d'évoquer les grandes lignes. Cet aspect multidimensionnel doit être étudié à la lumière des notions de «*zâhir*» (aspect apparent) et de «*bâtin*» (aspect caché),

L'islam est une religion *sociale* au sens où l'attention et l'aide apportée à la communauté fait partie intégrante de la foi et de la pratique, au même titre que les actes de piété individuels. Ainsi, dans la sourate «Les croyants», le fait de «*s'acquitter de la* zakât *(l'aumône obligatoire)*» fait partie des caractéristiques principales du croyant.

qui sont également deux des noms de Dieu. Selon la vision du monde islamique, l'ensemble de la création est une manifestation des Noms de Dieu: ainsi, chaque réalité recèle plusieurs dimensions apparentes et cachées qui, loin de s'exclure mutuellement, se correspondent et dépendent étroitement l'une de l'autre. A partir de là, chaque commandement divin doit être compris comme une réalité multidimensionnelle comportant une utilité à la fois spirituelle, sociale, individuelle, psychologique, économique, culturelle… chacun ayant à son tour des dimensions «apparentes» et «cachées». A titre d'exemple, le fait de jeûner a une dimension spirituelle personnelle, comme le fait de se rapprocher de Dieu en ressentant sa faiblesse et sa dépendance à Lui, mais aussi sociale en aidant à mieux comprendre la souffrance des plus démunis et à créer un sentiment de fraternité et d'entraide au sein de la société. Ces aspects ne sont pas séparés les uns des autres mais ne sont que les manifestations des effets d'une même réalité à différents niveaux.

La même logique peut être appliquée pour tenter de saisir les multiples dimensions du waqf: ses aspects les plus apparents sont bien évidemment les bénéfices économiques et sociaux que de tels dons entraînent pour la société et «la vie de ce monde» en général, mais il a également des effets profonds sur la vie spirituelle terrestre du donateur et influe sur sa condition dans l'Au-delà.

Pour comprendre plus précisément l'importance du waqf au niveau individuel, il faut rappeler que selon l'islam, la vie de ce monde est essentiellement une préparation à la vie de l'Au-delà et lors de laquelle l'homme, par sa foi et ses actes, détermine son statut futur. Le Coran invite donc à orienter tous ses actes en vue de cette préparation: «*Cette vie d'ici-bas n'est qu'amusement et jeu. La Demeure de l'Au-delà est assurément la vraie vie, s'ils savaient!*» (29:64). Tout véritable croyant se doit donc d'utiliser ses biens dans la voie de l'Au-delà. Le Coran évoque à maintes reprises les biens matériels comme des jouissances passagères et comme un moyen de se rapprocher de Dieu s'ils sont utilisés dans Sa voie. Ces moyens peuvent néanmoins se transformer en épreuve s'ils ne sont considérés que pour eux-mêmes et sont source d'attachement matériel, étant donné que seule la foi, les actes et les intentions accompagneront leur auteur dans l'autre-monde, tandis que les biens matériels ne lui seront d'aucune utilité: *«Et recherche à travers les biens que Dieu t'a donné, la Demeure dernière*» (28:77); «*[…]Le jour où l'on sera ressuscité, le jour où ni les biens, ni les enfants ne seront d'aucune utilité, sauf celui qui vient à Dieu avec un cœur sain*» (26:87-89); «*Les biens et les enfants sont l'ornement de la vie de*



Document attestant le waqf de Rab'-e Rashidi, l'un des plus anciens waqfs d'Iran. Il comprend des terres situées près de la ville de Tabriz et cédées par Rashid ad-Din Fazlollah Hamedâni il y a environ 700 ans.

ce monde. Cependant, les bonnes œuvres qui persistent ont auprès de ton Seigneur une meilleure récompense et [suscitent] une belle espérance» (18:46).[5]

Le fait de donner ses biens sous forme de waqf permet ainsi d'atténuer ses attaches matérielles et mondaines ainsi que de se libérer des soucis, de la cupidité et de la convoitise qui lui sont associées: «*Ceux qui dépensent leurs biens dans le sentier de Dieu sans faire suivre leurs largesses ni d'un rappel ni d'un tort, auront leur récompense auprès de leur Seigneur. Nulle crainte pour eux, et ils ne seront point affligés*.» (2:262). Avant d'avoir des conséquences positives sur le plan social grâce aux revenus qu'il dégage, le waqf a donc d'abord un rôle purificateur au niveau individuel, en libérant l'âme de son attachement à tout ce qui n'est pas Dieu. Cet aspect est directement évoqué dans le Coran à propos de l'aumône: «*Prélève une aumône (*sadaqa*) sur tes biens, pour les purifier et les bénir* » (9:103).[6] Il permet également au donneur de clarifier sa position sur le plan existentiel, et de prouver concrètement à son Créateur que sa vie future lui importe davantage que son confort matériel présent.

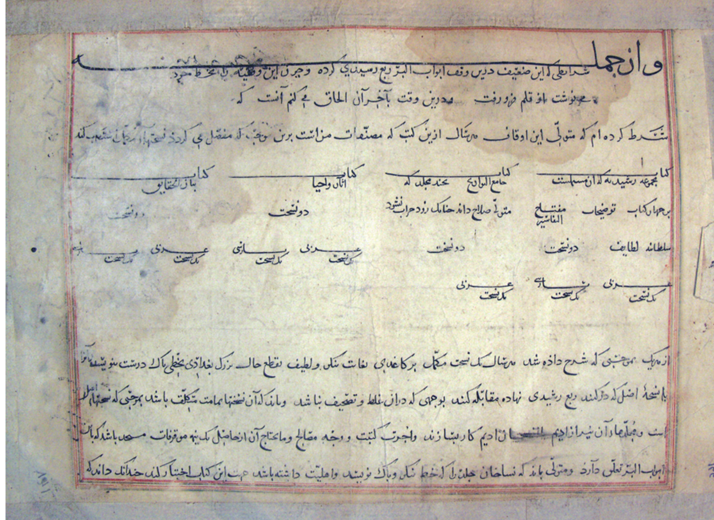
> Avant d'avoir des conséquences positives sur le plan social grâce aux revenus qu'il dégage, le waqf a d'abord un rôle purificateur au niveau individuel, en libérant l'âme de son attachement à tout ce qui n'est pas Dieu.

Toujours sur le plan individuel, le waqf a également des conséquences à plus long terme et est même susceptible d'influer sur le statut du donateur dans l'Au-delà. Cette réalité est évoquée de façon générale dans un hadith du prophète Mohammad[7] selon lequel lorsqu'une personne meurt, ses œuvres s'arrêtent et ne peuvent plus avoir d'effet bénéfique sur elle dans l'Au-delà sauf trois choses: une œuvre de bienfaisance durable (*sadaqa jâria*), un

savoir utile et un enfant vertueux qui prie pour lui.[8] Le waqf fait partie de la catégorie des "œuvre durables" étant donné que les revenus issus des biens cédés continuent à être donnés en aumône après la mort de l'ancien propriétaire du bien. Il faut ainsi garder à l'esprit que l'un des noms de Dieu évoqué dans le Coran est «*hasib*» c'est-à-dire «tenant compte de tout», «observant et comptant»[9], qui fait référence au fait que Dieu enregistre le moindre acte des hommes, bon ou mauvais[10]: «*Il n'échappe à ton seigneur ni le poids d'un atome sur terre ou dans le ciel*» (10:61); «*Quiconque fait le bien fût-ce du poids d'un atome le verra, et quiconque fait le mal fût-ce du poids d'un atome le verra*» (99:7-8). Si l'on croise ces versets avec le hadith du prophète Mohammad évoqué plus haut, on peut ainsi déduire que Dieu prend non seulement en compte l'acte en lui-même, mais également ses conséquences à plus ou moins long terme. Par conséquent, même après la mort et avant la résurrection, certains actes terrestres peuvent «atteindre» la personne décédée dans l'intermonde et améliorer sa condition finale lors du Jugement dernier. En outre, les effets "multiplicateurs" des dons faits pour Dieu sont évoqués de manière générale dans le Coran: «*Ceux qui dépensent leurs biens dans le sentier de Dieu ressemblent à un grain d'où naissent sept épis, à cent grains l'épi. Car Dieu multiplie la récompense à qui Il veut et la grâce de Dieu est immense.*» (2:261)[11]

Au niveau social, les effets bénéfiques du waqf sont plus évidents: les revenus issus du waqf contribuent à satisfaire de nombreux besoins matériels, religieux et culturels de la communauté, de l'aide aux personnes démunies à l'entretien des mosquées. Le waqf favorise également la création d'une atmosphère d'entraide, et permet d'atténuer les écarts de richesses au sein d'une même communauté. Elle va donc dans le sens de la concrétisation d'une plus grande justice sociale et des valeurs chères à l'islam telles que la magnanimité et le don généreux d'aumône (*infâq, ithâr*). Comme nous le verrons par la suite, le waqf permet aussi de favoriser le développement de la science et de l'éducation, dimension évoquée par Ibn Khaldoun dans sa célèbre *Moqaddima* où il évoque plus précisément le rôle du waqf dans la prise en charge financière des étudiants en


املاک بلده اصفهان



Document attestant le waqf de Rab'-e Rashidi, l'un des plus anciens waqfs d'Iran. Il comprend des terres situées près de la ville de Tabriz et cédées par Rashid ad-Din Fazlollah Hamedâni il y a environ 700 ans.

sciences religieuses.

En résumé, le waqf associe parfaitement effort spirituel individuel et bénéfices sociaux, et crée une dynamique particulière entre vie terrestre – de par ses bénéfices matériels immédiats pour les personnes et institutions en bénéficiant – et vie éternelle du donateur.

Le waqf dans les premières années de l'islam

Après la recommandation du prophète Mohammad faite à l'un de ses compagnons de céder ses terres sous forme de waqf, de nombreux proches et compagnons du Prophète firent à leur tour don de leurs biens selon cette même logique. Le premier Imam du chiisme et son gendre, Ali, a ainsi donné la majorité de ses possessions sous forme de waqf, notamment des terres agricoles, des palmeraies, et des puits qu'il avait creusés de ses propres mains. Son épouse et fille du Prophète, Fatima, a également cédé de cette manière plusieurs jardins qu'elle possédait.

Les modalités du waqf ainsi que sa juridiction n'ont pas été précisées par le prophète Mohammad. Par la suite, les différentes écoles juridiques de l'islam comme le hanafisme, le hanbalisme et le chafiisme en ont donc défini les bases pratiques selon leurs propres interprétations. Le malékisme se distingue par le fait qu'il considère que la condition de la perpétuité du don n'est pas essentielle: le *wâqif* ou donateur peut décider de céder son bien pour un certain nombre d'années et en récupérer par la suite la propriété. Dans le chiisme, le waqf a été vivement encouragé par les Imams et les bases juridiques ont été définies par des théologiens et penseurs tels que Sheykh Toussi. Les différences dans les modalités d'applications sont liées aux différentes traditions et à des contextes particuliers qui doivent être considérés comme autant de regards et de façon d'appliquer une même tradition.

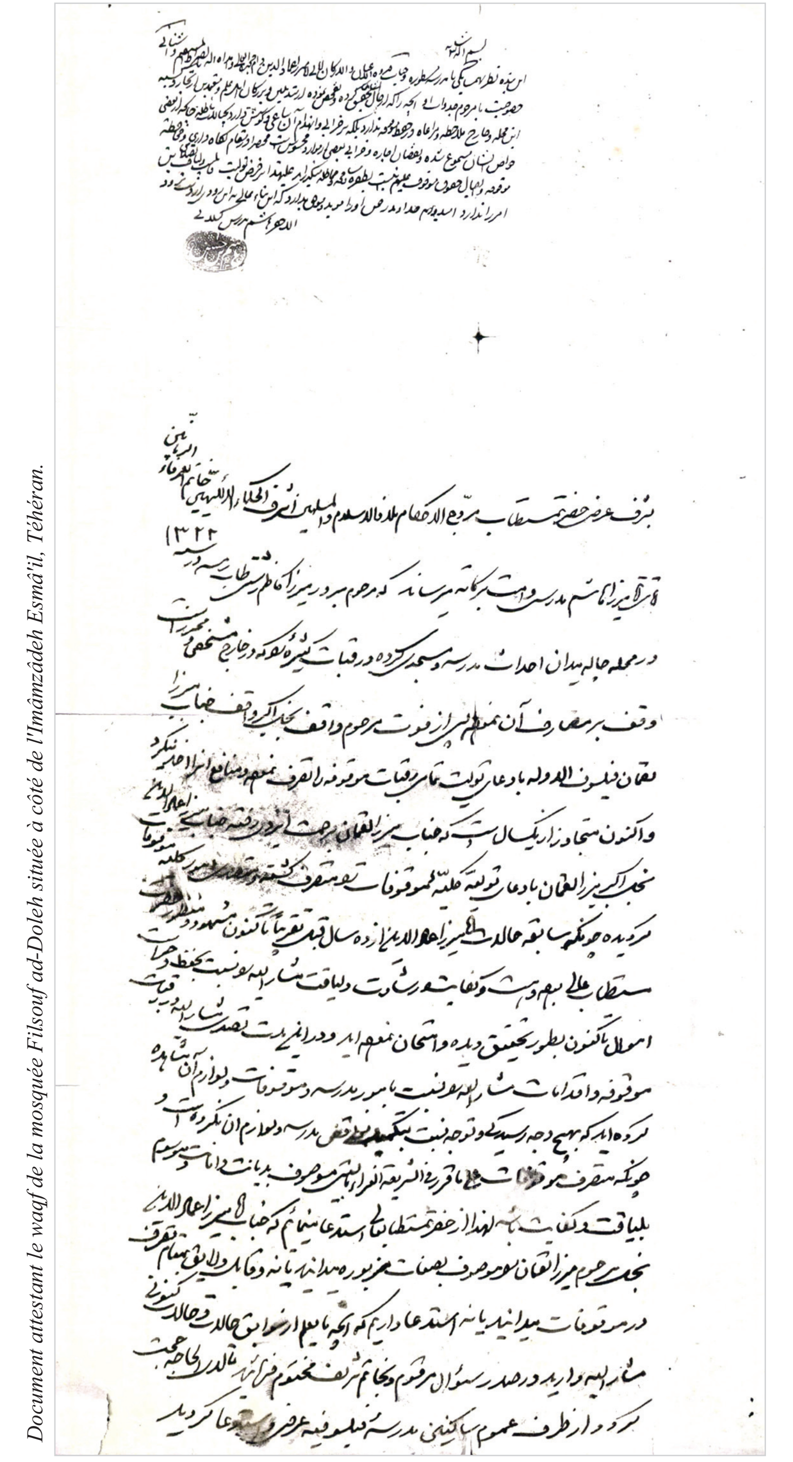
Le waqf associe parfaitement effort spirituel individuel et bénéfices sociaux, et crée une dynamique particulière entre vie terrestre – de par ses bénéfices matériels immédiats pour les personnes et institutions en bénéficiant – et vie éternelle du donateur.

Au cours des premiers siècles de l'islam, des revenus issus de waqf ont ainsi servi à aider les couches les plus pauvres de la société ainsi qu'à construire ou à assurer l'entretien de mosquées, hôpitaux, ou encore de financer des campagnes militaires. Les revenus issus des waqfs ont également été alloués à des causes très diverses notamment à la construction d'auberges pour les voyageurs, l'aide aux orphelins ou aux pèlerins, l'installation de fontaines, l'impression du Coran, l'approvisionnement en eau et en nourriture… Il a ainsi eu un rôle actif dans le développement social et culturel des sociétés musulmanes.

Les ressources issues des waqfs servaient parfois également à rémunérer des médecins et à l'achat de médicaments. Au Xe siècle, la seule ville de Cordoba comptait plusieurs centaines d'hôpitaux dont la plupart dispensaient des soins gratuitement grâce aux revenus agricoles issus du waqf qui assuraient leur fonctionnement. A la fin du XVe siècle, les fonds issus du waqf ont également permis de financer l'école de médecine et le célèbre hôpital Dar al-Shifâ en Egypte.

Le waqf a également eu un rôle central dans le développement des sciences et de la culture en pays d'islam. Les revenus

en étant issus ont tout d'abord permis l'édification des plus grands centres scientifiques et universités du monde musulman, notamment Dâr al-'Ilm, Dâr al-Khazâneh, ou encore Bayt al-Hikma. Ces revenus étaient également alloués à la rémunération des enseignants et permettaient d'assurer l'hébergement et les frais des étudiants, ainsi qu'à assurer tous les frais de fonctionnement interne. La célèbre université Al-Azhar du Caire ainsi que l'université Nezâmieh de Bagdad, qui ont formé des générations de théologiens et de savants, ont également été financées grâce au waqf. Cette tradition a ainsi permis d'assurer l'indépendance politique de ces institutions et de les préserver de toute confiscation ou saisie par un tiers, notamment par le pouvoir en place.



Document attestant le waqf de la mosquée Filsouf ad-Doleh située à côté de l'Imâmzâdeh Esmâ'il, Téhéran.

A Nadjaf, de nombreuses écoles théologiques situées à proximité du sanctuaire de l'Imam Ali ont également vu le jour grâce au waqf, convertissant un temps cette ville en un important centre théologique et culturel. Les revenus issus des waqfs ont également été alloués au financement d'importants travaux notamment dans le domaine de la médecine, dont l'ouvrage *Al-Kolliyât fi at-Tibb* d'Averroès. En outre, et bien qu'ils ne fassent pas partie des biens immobiliers, des livres et parfois des bibliothèques entières ont été léguées au cours des siècles sous forme de waqf. La plupart du temps, l'essentiel de ces ouvrages étaient des Corans ou des ouvrages religieux, mais les livres profanes faisaient également parfois partie des dons. Ces ouvrages ont pu constituer le fond des bibliothèques de nombreuses universités, madrasas et mosquées.

Chez les fidèles chiites, une part importante des revenus issus des waqfs ont été et demeurent alloués à l'entretien des sanctuaires des Imams en Iran ou en Iraq[12], ou encore au paiement des *maddâh* chantant les élégies du martyre de l'Imam Hossein.

Le waqf peut potentiellement faire de chaque membre de la société un acteur actif dans la gestion des affaires publiques, tout en répandant un esprit de coopération et un sentiment d'appartenance à une même communauté nécessaire à la survie de toute société. Il manifeste également la dimension visionnaire de l'islam et l'attention portée aux générations futures. Cette tradition est donc un exemple d'harmonie entre spiritualité et cohésion sociale, et concoure à construire un vivre ensemble équilibré tout en convertissant cette vie en un perpétuel "champ de l'Au-delà". ■

---

1. Il existe néanmoins des désaccords entre les différentes écoles juridiques sur la question de la possibilité de léguer des biens meubles comme des animaux, des équipements industriels, de l'argent…
2. A titre d'exemple, ce verset montre l'équilibre existant entre dimension individuelle et sociale en islam: "*Ils sont ceux qui se repentent, qui adorent, qui louent, qui parcourent la terre (ou qui jeûnent), qui s'inclinent, qui se prosternent, qui commandent le convenable et interdisent le blâmable et qui observent les lois de Dieu... et fais bonne annonce aux croyants*." (9:112) L'adoration, l'inclination et la prosternation font référence aux actes de piété individuels tandis que le fait d'ordonner le convenable et d'interdire le blâmable souligne le rôle que doit jouer le croyant dans la société.
3. *Osoul Kâfi*, Vol. 2, p. 164.
4. *Wasâ'il ash-Shi'a*, Vol. 6, p. 582.
5. L'accumulation est également parfois décrite comme conduisant directement à la perte de l'homme: «*Malheur à tout calomniateur diffamateur qui amasse une fortune et la compte, pensant que sa fortune l'immortalisera. Mais non! Il sera certes, jeté dans la Hutamah*.» (104:1-4)
6. Dans son ouvrage *Découverte de l'islam*, Roger du Pasquier évoque également une autre dimension de la dimension purificatrice de l'aumône et du processus de purification qui, selon lui, "*équivaut aussi à un sacrifice qui enlève l'aspect maléfique de ce qui est trop quantitatif dans les possessions terrestres de l'homme, les faisant participer au sacré éminemment qualitatif que l'Islam confère à toute la vie*".
7. Il existe également de nombreux hadiths du prophète Mohammad sur l'aumône qui évoquent notamment le fait qu'elle efface les péchés comme l'eau éteint le feu.
8. Hadith cité dans: Majlisi, *Bihâr al-Anwâr*, Vol. 2., p. 22. L'Imam Sâdiq a également une parole similaire: «*Après la mort, aucun salaire ni récompense n'atteint la personne, sauf au travers de trois actes qu'elle a accompli sur terre, l'un de ses actes est une aumône (*sadaqa*) qu'elle a donné tout au long de sa vie et qui demeure en cours (*jâri*) après sa mort. Elle bénéficie ainsi de la récompense spirituelle de son don*.» *Tahrir al-Wasila*, Vol. 2, p. 62.
9. Voir notamment les versets 4:6, 4:86, 17:14 et 33:39.
10. Il existe néanmoins de nombreux moyens d'effacer les conséquences de ses mauvaises actions notamment par la repentance, la prière, la charité, les bonnes actions… De nombreux versets y font référence, dont celui-ci qui souligne que les bonnes actions transforment et effacent les efforts des mauvaises actions commises précédemment: «*Sauf celui qui se repent, croit et accomplit une bonne œuvre; ceux-là Dieu changera leurs mauvaises actions en bonnes, et Dieu est Pardonneur et Miséricordieux*». (25:70) Ce verset fait également référence à la même réalité: «*Les bonnes œuvres dissipent les mauvaises*» (11:114).
11. Nous retrouvons cette idée de multiplication des offrandes dans d'autres versets comme celui-là: «*Ceux et celles qui font la charité et qui ont fait à Dieu un prêt sincère, cela leur sera multiplié et ils auront une généreuse récompense*.» (57:18)
12. Les dotations peuvent être affectées à l'entretien et à la rénovation des sanctuaires, au paiement de leurs gardiens, à l'achat de tapis ou de repas pour les pèlerins, etc.

Bibliographie

- Le Coran
- Me'raji, Saïd, *Waghf – Sonnat-e Mândegâr* (Le waqf, une tradition qui demeure), Bonyâd-e pajouhesh va tose'eh farhang-e waghf, Téhéran, 1385 (2006).
- Dânesh Pour, Sayyed Ali, Riyâhi Sâmâni, Nâder, *Tcherâ va tchegouneh vaghf konim?* (Pourquoi et comment donner ses biens sous forme de waqf) Téhéran, Sâzmân-e Tchâp va enteshârât, 1388 (2009).
- Mollâee Pour, Javâd, *Waqf, sarmâyeh mândegâr* (Le waqf, un capital durable), Markaz-e pajouhesh-hâye eslâmi-e Sedâ o Simâ, Téhéran, 1384 (2005).

L'histoire du waqf en Iran

Djamileh Zia

En Iran, le waqf - démarche des bénévoles qui bloquent la vente de leurs biens et consacrent les bénéfices qui en sont issus à une œuvre de charité - a été utilisé non seulement pour aider les pauvres, mais pour réaliser des projets sociaux et culturels. La construction et l'entretien des mausolées des Imams chiites et de nombreuses mosquées et écoles coraniques avec les revenus des waqfs a permis de renforcer la culture islamique. Les waqfs ont également servi à subvenir aux besoins de la population à chaque fois que dans une localité, l'utilité d'un projet d'intérêt public se faisait sentir. Fournir l'eau d'irrigation des champs agricoles, assurer le budget des écoles, des orphelinats et des hôpitaux, construire des bains publics dans les villages en sont des exemples. Cependant, les biens consacrés au waqf ont toujours attisé l'envie des usurpateurs de s'en emparer, et des gouvernements de les administrer.

Le waqf, une tradition islamique

Le waqf a été et reste un élément important pour enrayer la pauvreté et entreprendre des actions sociales dans les pays musulmans. Il est écrit dans les hadiths que le prophète Mohammad conseilla à quelqu'un qui voulait vendre son bien pour aider les pauvres de bloquer la vente du bien en question et d'aider les pauvres avec les bénéfices qui en étaient issus, afin de garder intact le capital initial et rendre ainsi intarissable cette source de bienfaits. Le Prophète entreprit cette même démarche pour un terrain qui lui appartenait, et de nombreux musulmans l'imitèrent de son vivant. Cette tradition perdura chez les musulmans.

Sous le règne des Omeyyades (661-750), le waqf – qui était utilisé jusque-là presque exclusivement pour aider les pauvres – servit également à la création d'écoles coraniques, et à assurer la subsistance des enseignants et des élèves de ces écoles. Au début, les biens consacrés au waqf étaient gérés par les particuliers eux-mêmes mais du fait de son essor, la création d'une administration chargée de gérer les waqfs se fit peu à peu sentir. Towmat ben Namr ben Howmal Khazrami, qui était juge en Egypte pendant le règne du calife omeyyade Hisham (724-743), déclara un jour qu'il s'octroyait un droit de regard sur les waqfs pour que les pauvres en soient les véritables bénéficiaires et que les biens légués ne soient pas usurpés par les administrateurs. Il ordonna la création d'un registre d'inscription des waqfs. Une administration du même type fut progressivement créée dans toutes les grandes villes musulmanes. Le juge de chaque grande ville du califat était chargé de contrôler le respect des contrats de waqf de son agglomération.

Les débuts du waqf en Iran

Il existait dans la culture iranienne préislamique une tradition qui consistait à consacrer une part de ses revenus aux pauvres et à l'entretien des lieux de culte. Il semble même que certaines personnes consacraient les revenus d'une de leurs propriétés aux œuvres de charité, ce qui était assez similaire au waqf tel qu'il est défini dans l'islam.

Les musulmans entreprirent la conquête de l'Iran en l'an 14 de l'Hégire, c'est-à-dire trois ans après le décès du prophète Mohammad. Ils

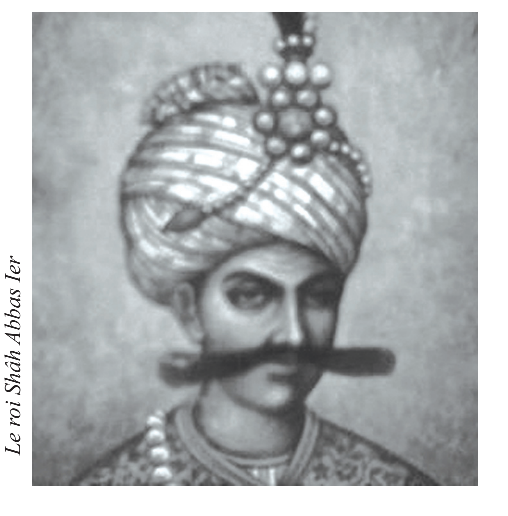
vainquirent l'armée de l'Iran à Ghâdessieh (situé au bord de l'Euphrate), conquirent un peu plus tard le Khouzestân, puis progressivement les différentes régions de l'Iran après la bataille qui eut lieu près de Nahâvand en 642 (l'an 21 de l'Hégire). L'Iran fut officiellement annexé aux territoires musulmans à la mort du roi sassanide Yazdgard III, en l'an 651 (l'an 31 de l'Hégire) et les terres iraniennes firent désormais partie des territoires gérés selon la juridiction islamique. Il semble que des exploitations agricoles situées en Iran aient été alors confisquées et concédées aux conquérants, qui furent chargés de les gérer et de payer une partie des bénéfices au trésor public du califat en guise d'impôt. Ces terres étaient, semble-t-il, interdites de vente; on les considérait donc comme une sorte de waqf.

Les débuts de la gestion des waqfs par l'Etat

Nous ne disposons pas d'informations concernant le waqf pour les premiers siècles qui suivirent l'islamisation de l'Iran. On ignore si les biens légués pour le waqf étaient gérés par les particuliers eux-mêmes ou si l'Etat intervenait dans cette gestion. Les premiers documents à ce sujet datent de la deuxième moitié du Xe siècle. Selon ces documents, l'administration des Samanides (874-999), qui régnaient dans les régions orientales de l'Iran, comptait un Bureau des waqfs (*divân-e owghâf*) chargé de gérer les affaires des mosquées et des terres sous waqf. Un Bureau des waqfs chargé de vérifier que l'utilisation des revenus issus de chaque waqf était conforme au désir du donateur fut également créé par les Buyides (932-1055), qui régnèrent dans les régions occidentales de l'Iran. Les Buyides intervinrent dans la gestion des revenus des waqfs. Pendant leur règne, le budget de la plupart des hôpitaux provenait des revenus des waqfs. Ils confisquèrent également une partie des terres gérées par les familles arabes.

Les Seldjoukides (1055-1180) poursuivirent la politique des Buyides dans le domaine du waqfs: une gestion contrôlée par l'Etat, et servant à des travaux d'intérêt public. Ainsi, les revenus des waqfs servirent à créer et à faire fonctionner les célèbres écoles connues sous le nom de *Nezâmieh*. Le Bureau des waqfs était chargé de contrôler l'authenticité des contrats de waqf, et d'empêcher que les usurpateurs s'emparent de ces legs. L'un des objectifs des Seldjoukides était de contrôler par ce biais les institutions religieuses. En Iran, jusqu'à l'attaque des Mongols, les fonctions des religieux se transmettaient de père en fils avec l'accord du roi. L'une des conséquences de cela fut que peu à peu, les religieux se mirent à considérer les waqfs qu'ils administraient comme leurs biens personnels. Le Bureau des waqfs octroyait au gouverneur de chaque province le pouvoir de contrôler les dépenses des revenus issus des waqfs. Ainsi, les administrateurs désignés par

L'administration des Samanides (874-999), comptait un Bureau des waqfs (*divân-e owghâf*) chargé de gérer les affaires des mosquées et des terres sous waqf. Un Bureau des waqfs chargé de vérifier que l'utilisation des revenus issus de chaque waqf était conforme au désir du donateur fut également créé par les Buyides (932-1055), qui régnèrent dans les régions occidentales de l'Iran.



Le roi Shâh Abbas Ier

les particuliers pour gérer leurs biens sous waqf devaient obéir aux ordres du gouverneur de la province. Mais le gouverneur convoitait souvent lui aussi les terres de sa province; mettre ses terres sous waqf était donc aussi un moyen – pas toujours efficace - pour les particuliers de protéger leurs biens et d'empêcher le gouverneur d'en prendre possession. Les Mongols, qui n'étaient pas musulmans quand ils attaquèrent l'Iran, s'emparèrent d'une grande partie des terres consacrées au waqf sans s'embarrasser de questions d'éthique.

L'époque safavide correspond à l'apogée du waqf en Iran. Le roi Shâh Abbas Ier (1587-1629) décida en 1606 de mettre tous ses biens sous waqf.

Coran manuscrit attribué à l'Imam Hassan (2e Imam des chiites), légué entant que waqf par le roi Shâh Abbâs Ier en 1606.

L'époque safavide, l'apogée du waqf en Iran

L'époque safavide correspond à l'apogée du waqf en Iran. Le roi Shâh Abbas Ier (1587-1629) décida en 1606 de mettre tous ses biens sous waqf. Il s'agissait des biens qui avaient appartenu au roi avant son intronisation. Shâh Abbas Ier désigna le roi régnant (à toute époque) comme l'administrateur de ses waqfs, et stipula dans le contrat que le roi régnant avait la liberté de décider - dans le cadre des œuvres sociales et religieuses - de la manière dont les revenus de ses waqfs pouvaient être dépensés, en fonction des besoins. De nombreux dignitaires – par exemple Ganj-Ali Khân Zik, gouverneur de Kerman – imitèrent le roi et mirent eux aussi leurs biens sous waqf.

Une grande administration fut dès lors créée pour gérer les biens consacrés au waqf. Elle comportait deux sections: celle des waqfs royaux, et celle des waqfs des particuliers. Le chef de cette administration était nommé par le roi. Il avait un réel pouvoir du fait de son poste; il intervenait même parfois dans les questions politiques. Les bénéfices des waqfs étaient généralement dépensés pour des œuvres sociales, pour nourrir les pèlerins et les mendiants, et pour gérer les mosquées, les bains publics, les écoles, les hôpitaux, etc. Une grande partie des waqfs était consacrée aux mausolées des imams chiites, en particulier celui de l'Imam Rezâ à Mashhad, et celui du frère et de la sœur de ce dernier, à Shiraz et à Qom. L'institution qui collecte et gère les biens consacrés au mausolée de

l'Imam Rezâ – dont le nom est *Astân-e ghods-e razavi* – fut créée à cette époque.

Confiscation des waqfs pour subvenir aux besoins de l'armée

Sous le règne de Nâder Shâh Afshâr (1736-1747), la totalité des waqfs fut confisquée par l'Etat pour subvenir aux besoins de l'armée. Cet ordre du roi eut pour conséquence que de nombreux opportunistes profitèrent de l'occasion pour inscrire les terres sous waqf à leur propre nom, et personne ne put porter plainte contre cette action illicite, car selon la juridiction en vigueur, il n'existait plus aucun waqf puisque tous les waqfs avaient été théoriquement saisis par l'Etat. De plus, le registre des waqfs de l'époque safavide avait brûlé lors de la conquête d'Ispahan par les tribus afghanes en 1722. A la mort de Nâder Shâh Afshâr, la saisie des waqfs par l'Etat fut annulée et une partie des terres confisquées fut rendue aux gens, mais le waqf perdit son caractère sacré, et l'usurpation des waqfs perdura par la suite. En conséquence, les gens eurent moins recours à ce moyen pour entreprendre des œuvres de charité et d'intérêt public.

Nouvelle tentative de gestion des waqfs par l'Etat, après la Révolution constitutionnelle de 1906

Sous le règne des rois qâdjârs (1794-1925), des administrateurs des waqfs et des hauts dignitaires eurent tendance à dépenser les revenus des waqfs à des fins personnelles. Des tentatives de réforme eurent lieu sous Mirzâ Hossein Khân Sepahsâlar (1827-1880) qui fut chargé du ministère de la justice et des waqfs et du ministère de la guerre, puis devint chancelier du roi Nasser-od-Din Shâh (1848-1896). Sepahsâlar voulait clarifier la situation des biens (en particuliers des terres) consacrés au waqf. Il évoqua même l'idée d'un impôt sur les revenus

> La question de la gestion des waqfs fut un sujet de débat lors des mouvements sociopolitiques qui aboutirent à la Révolution constitutionnelle de 1906; le Parti Démocrate, par exemple, soutenait l'idée d'un contrôle de l'Etat sur la totalité des waqfs et de l'utilisation des revenus des waqfs pour l'enseignement public.

des waqfs payable par les administrateurs, en arguant que ces derniers considéraient de plus en plus les waqfs comme leur bien personnel.

La question de la gestion des waqfs fut un sujet de débat lors des mouvements



Mirzâ Hossein Khân Sepahsâlar

sociopolitiques qui aboutirent à la Révolution constitutionnelle de 1906; le Parti Démocrate, par exemple, soutenait l'idée d'un contrôle de l'Etat sur la totalité des waqfs et de l'utilisation des revenus des waqfs pour l'enseignement public. En 1910, «le ministère de l'enseignement, des waqfs et des artisanats fins» (*vezârat-e ma'âref va owghâf va sanâyeh-ye mostazrefeh*) fut créé; les bureaux de ce ministère s'occupaient à la fois de l'enseignement et des waqfs dans les provinces. En pratique, les bureaux chargés de s'occuper des waqfs furent progressivement détachés de ceux chargés de l'enseignement public. L'administration chargée des waqfs fut officiellement séparée du ministère de l'enseignement en 1964 par la création de l'Organisation des waqfs (*sâzmân-e owghâf*), dépendant directement du premier ministre et dirigée par un secrétaire d'Etat.

Lors de la réforme agraire de 1964, une grande partie des terres sous waqf fut achetée par l'Etat et redistribuée parmi les agriculteurs en tant que location.

Vente des terres sous waqf, lors de la réforme agraire des années 1960

En 1941, une loi autorisant la vente des waqfs fut votée, puis très vite annulée compte tenu des contestations importantes qu'elle souleva. Lors de la réforme agraire de 1964, une grande partie des terres sous waqf fut achetée par l'Etat et redistribuée parmi les agriculteurs en tant que location. Pour que cette transaction soit conforme aux lois islamiques, les administrateurs des terres sous waqf achetaient un autre bien avec l'argent que l'Etat leur avait versé, et les bénéfices issus de cette nouvelle acquisition étaient dépensés



Quelques uns des administrateurs de Astân-e Ghods-e Razavi à l'époque qâjâre; de gauche à droite: Mohammad Reza Mostofi Sabzavâri, Abol-Hassan Sheikh-or-raïs qâjâr, Hossein Ben Saïd Hosseini, Mohammad Hâshem Mirzâ Moïn-ot-Tozlieh

selon les vœux de la personne qui avait légué la terre achetée par l'Etat. Ces anciennes terres sous waqf - nationalisées et louées aux agriculteurs dans les années 1960 - furent par la suite achetées par des chefs de tribus nomades et des membres de la famille royale.

Le waqf sous la République islamique

La loi de 1984 changea le nom et le statut de l'Organisation des waqfs et redéfinit ses fonctions. L'Organisation du hadj, des waqfs et des œuvres de charité (*sâzmân-e hadj, owghâf va omour-e kheyrieh*) est depuis cette date un département du ministère de la culture et de l'orientation islamiques (*vezârat-e farhang va ershâd-e eslâmi*), et son directeur est nommé par le Guide de la révolution. En 1991, environ trois quart des waqfs en Iran étaient gérés directement par cette organisation gouvernementale, et le quart restant par des administrateurs nommés directement par les personnes qui avaient légué leur bien pour un waqf. Actuellement en Iran, l'Organisation des waqfs est chargée de gérer les waqfs dans les cas suivants: quand la personne qui a légué le waqf est inconnue, les waqfs consacrés spécifiquement aux lieux de culte des musulmans, et les waqfs consacrés aux œuvres de charité ou d'intérêt public légués par l'Etat ou par des particuliers à cette organisation. Elle a de plus la mission de restaurer les waqfs pour maximaliser les revenus qui en sont issus, et de rechercher les waqfs usurpés pour les réintégrer dans la liste des waqfs gérés par l'Etat. Une autre mission de cette organisation est de mettre en place des actions pour promouvoir la connaissance de l'islam; les concours de lecture du Coran, la création de facultés d'études coraniques, la publication de livres et de brochures, l'envoi de prédicateurs dans des villages et des régions éloignées, la traduction du Coran en différentes langues font partie de ces actions. L'Organisation des waqfs continue bien entendu d'intervenir dans des actions sociales, telles que la prise en charge des frais des traitements des familles pauvres, la prise en charge des frais d'étude des élèves et des étudiants, l'aide aux orphelins et aux personnes âgées, etc. ■

Actuellement en Iran, l'Organisation des waqfs est chargée de gérer les waqfs dans les cas suivants: quand la personne qui a légué le waqf est inconnue, les waqfs consacrés spécifiquement aux lieux de culte des musulmans, et les waqfs consacrés aux œuvres de charité ou d'intérêt public légués par l'Etat ou par des particuliers à cette organisation.

Sources:

-Salimi-far, Mostafâ, *Negâhi be waqf va âssâr-e eghtessâdi ejtemâ'i-e ân* (Un aperçu du waqf et de ses effets économiques et sociaux), Ed. Bonyâd-e pajouhesh-hâye eslâmi-e âstân-e ghods-e razavi (Fondation des recherches islamiques de âstân-e ghods-e razavi), 1370 (1991);

-Le site du secrétariat de «La haute assemblée de la révolution culturelle» (*Showrâ-ye âli-e enghelâb-e farhangui*), consulté le 6 juin 2010 à l'adresse www.iranculture.org/nahad/oghaf.php.

La structure du waqf

Mohammad-Javad Mohammadi
Université de Téhéran

Dans la tradition juridique de l'islam, l'institution du waqf, occupant une place importante, prête à certaines ambiguïtés structurales; ce qui suscite des débats et des controverses. La première polémique regarde la nature du waqf sur laquelle les juristes divergent dans la mesure où d'aucuns le prennent définitivement pour un contrat, d'autres pour un acte juridique unilatéral, au moins dans certains types de waqfs ou habous. La question devient plus ardue lorsqu'il s'agit des waqfs à bénéficiaires illimités, à bénéficiaires non humains, ou simplement sans bénéficiaires mais à buts précisés. Dans ces cas, étant pratiquement ou juridiquement impossible d'obtenir le consentement des bénéficiaires, l'accord de volontés fait manifestement défaut. Autrement dit, l'une des conditions nécessaires à la formation du contrat, à savoir le consentement mutuel entre contractants humains, y manque et cela aboutit naturellement à la caducité du contrat. Les défenseurs de la nature contractuelle de habous, majoritaires parmi les jurisconsultes musulmans, justifient que dans ces types de waqf, c'est le *hakim shar'* ou *ghâzi*, juge de la communauté musulmane, qui déclare son acquiescement de la part de l'ensemble des bénéficiaires présomptifs. D'autres suggèrent que le premier bénéficiaire accepte pour tous. Or, tout cela semble bien fictif, car le consentement du juge n'est pratiquement jamais recherché, d'autant plus que, sur le plan théorique, le contrat, souvent suivi de transfert de propriété, pourrait être incompatible avec le régime patrimonial du waqf. C'est pourquoi, la doctrine la plus accréditée par les théologiens n'admet pas la condition du consentement, impossible dans les faits, pour ce type de habous.

Ce genre de problèmes a amené certains théoriciens contemporains comme l'Imam Khomeiny[1] ou bien l'ayatollah Khouï[2], à lui accorder, de manière absolue, la nature d'*igha'*, acte juridique unilatéral. Pour eux, au stade d'immobilisation du fonds, la seule volonté du constituant suffit, bien que le consentement du bénéficiaire particulier soit obligatoirement requis, non pas pour la formation de l'acte mais parce que personne ne peut être forcé à accepter quoi que ce soit malgré son acquiescement.

D'autres ont préféré une distinction entre le waqf privé (à bénéficiaires limités), et le waqf public (à bénéficiaires illimités), considérés respectivement comme contrat et acte juridique. Ce sont les deux modalités que peut prendre essentiellement l'institution de waqf. L'un est affecté aux œuvres à buts pieux et caritatifs, aux actions humanitaires, charitables et d'intérêt général, telles la construction, le maintien ou la gestion d'hôpitaux, mosquées, routes, ponts, orphelinats, écoles, caravansérails, réserves d'eau, lieux de pèlerinage, etc. L'autre, individuel ou familial, appartient en jouissance aux bénéficiaires, unique ou éventuellement multiples, mais limités et personnellement nommés par le constituant, comme le waqf fait par ce dernier en faveur des plus démunis de sa propre descendance, au profit d'un membre indigent de sa famille, au bénéfice du projet scientifique d'un ami, des orphelins d'une défunte connaissance ou de quiconque selon son vouloir. Il est évident qu'à l'inverse du contrat de donation en vertu duquel le donateur transmet la propriété du bien au donataire, dans le waqf, même à caractère privé, le bénéficiaire a uniquement le droit de jouissance du bien, conformément à la volonté du constituant, sans en avoir le moindre droit de la propriété.

Par ailleurs, dans le contrat de la donation, pour que le transfert de la propriété soit valable, la loi musulmane exige le dessaisissement effectif du don par le donateur. Tant que le donateur ne se dessaisit

pas, de fait, du bien à donner, rien n'est transmis, et il garde toujours le droit de se rétracter. Est-ce qu'il existe la même exigence pour le habous, très proche du contrat de la donation?

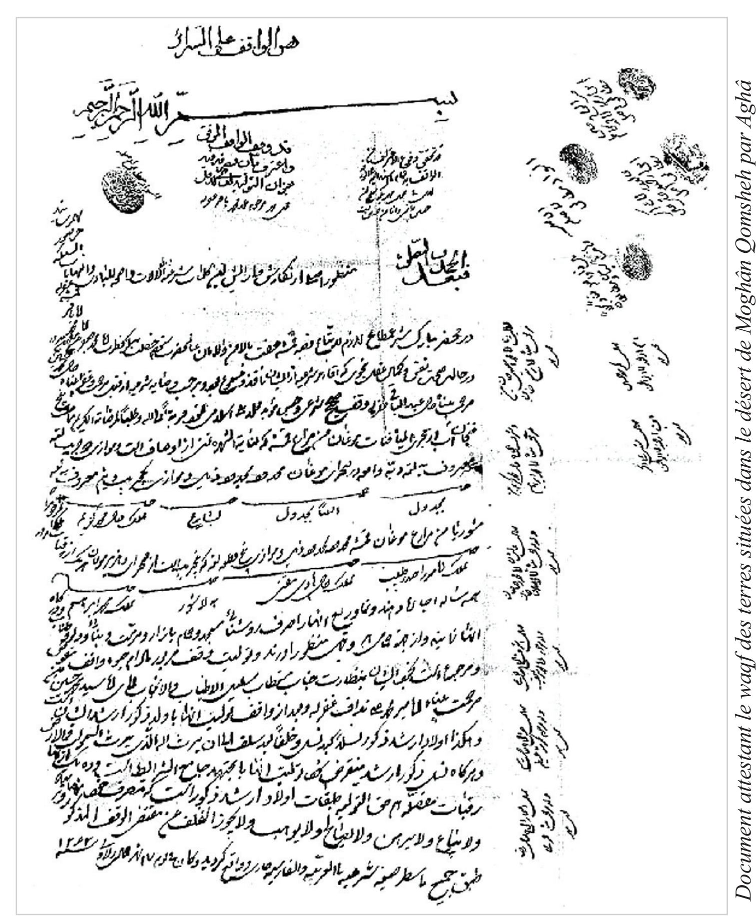
Les juristes des deux écoles malékite et hanafite sont presque unanimes à penser qu'il est indispensable que le constituant se dépossède de la chose qu'il décide d'immobiliser. D'après les autres rites sunnites, le dessaisissement ne revêt pas la même importance en matière du waqf qu'au sujet de la donation. Il s'agit d'une formalité sans laquelle l'acte se forme, mais qui intervient toutefois pour manifester l'engagement du wâqif et de la rendre publique, dans un souci de garantir le droit des tiers: "*La prise de possession est une formalité destinée à compléter le habous et non à le former comme elle noue les contrats de donation, donation aumônière et donation viagère*", affirme Mohammad Ibn Rashid.

Dans le rite imamite, nombre de théologiens font dépendre uniquement l'irrévocabilité du waqf, et non pas sa validité, du dessaisissement du wâqif (le constituant). Autrement dit, le habous est valable mais révocable tant que le bien haboussé n'a pas été dessaisi par le constituant. De même, ils ont opté majoritairement pour la nature contractuelle du waqf, contrat toutefois *sui generis*. Indulgents envers le waqf public, ils n'ont pas hésité à juger nul et non avenu le habous qui rencontre le refus du bénéficiaire ou qui ne porte aucune indication sur sa destination, ni son bénéficiaire. Le consentement de ce dernier est requis, quand le waqf est constitué au profit d'une ou d'un groupe limité de personnes, nommément désignés par le fondateur. Par ailleurs, le bénéficiaire désigné en premier lieu accepte le habous non seulement pout lui mais encore pour ses successeurs virtuels, même ceux qui n'ont pas encore vu le jour. Leur refus s'étend également à tous les successeurs en puissance.

> La première polémique regarde la nature du waqf sur laquelle les juristes divergent dans la mesure où d'aucuns le prennent définitivement pour un contrat, d'autres pour un acte juridique unilatéral, au moins dans certains types de waqfs ou habous.

La formule

La formule ou le *sighah* est l'expression verbale ou écrite d'une personne par laquelle il déclare sa libre volonté et manifeste son engagement aux obligations


هو الواقف على السرائر
بسم الله الرحمن الرحيم

Document attestant le waqf des terres situées dans le désert de Moghân Qomsheh par Aghâ Mohammad Ja'far Ibn Marhoum Aghâ Mohammad Bâgher Ghomsheh, 1846.

portées par un acte juridique. En effet, en droit musulman, à tout acte, de nature ou à effets juridiques, correspond une formule distincte explicitant en termes clairs et précis la volonté de l'auteur de conclure cet acte et de se soumettre aux obligations et contraintes qu'il impose.

Il est indispensable que les mots empruntés attestent clairement l'intention certaine du wâqif et assurent qu'il entend bien constituer un waqf. La formule ne peut contenir une tournure qui mettrait en cause l'opérationnalité catégorique et actuelle de l'acte.

La formule n'a pas seulement une valeur déclarative, mais elle constitue, si l'on emprunte l'expression d'Irène Rosier-Catach[3], une *parole efficace* qui donne l'effet de séquestration à la chose habousée. "*Je mets en waqf ma bibliothèque personnelle à l'usage des étudiants de l'Université de Téhéran*", une formule très simple et d'ailleurs un waqf très courant qui a beaucoup enrichi la bibliothèque de cette université, et les centres similaires dans le monde musulman. Ainsi, l'objet du waqf devient immobilisé et affecté *in perpetuum* à l'usage auquel le constituant l'a destiné. Les grands recueils du droit musulman proposent des formules stéréotypées et toutes faites. Pourtant, de caractère optionnel, les termes de ces formules ne sont ni figés ni obligatoires. Mais il est indispensable que les mots empruntés attestent clairement l'intention certaine du wâqif et assurent qu'il entend bien constituer un waqf. La formule ne peut contenir une tournure qui mettrait en cause l'opérationnalité catégorique et actuelle de l'acte. Des formules telles que



Page du Coran donnée sous forme de waqf, wâqif et date inconnus



◀ *Coran attribué à l'Imâm Ali donné sous forme de waqf par Shâh Abbâs Safavi, 1600.*

"*Je mets en waqf mon entreprise, à commencer lors de ma retraite*" suspendent l'effet de l'acte et le remettent à une condition qui n'est pas encore réalisée.

L'expression verbale du constituant suffit en principe pour la formation du waqf mais il arrive souvent qu'il la réitère sous forme d'un document écrit, considéré plutôt comme un instrument de preuve. Il se peut également que le wâqif manifeste positivement son souhait de création du waqf par des faits et gestes. Toutes les grandes écoles musulmanes, à part les chaféites, s'entendent sur la validité d'un tel acte, à condition que lesdits faits et gestes soient absolument probants, que le bien soit remis, pour toujours, à la disposition du bénéficiaire privé ou public. L'exemple classique du fait probant est le cas d'un propriétaire qui fait construire une mosquée sur son terrain privé et la met ensuite à la disposition de tous les fidèles. La perpétuité, caractéristique du waqf, résulte du fait qu'un édifice, une fois devenu juridiquement mosquée (à l'inverse d'une salle de prière), sera inaliénable, légalement indestructible, et inapte à la transformation en autre chose. Cela au point que même en cas d'écroulement naturel, pour une raison ou une autre, l'épithète de la mosquée et les impératifs liés s'appliquent toujours au lieu.

Outre l'acte de la mise en waqf, la formule peut également contenir autant de clauses que le wâqif désire. Elles seront rigoureusement observées et soigneusement suivies tant qu'elles sont licites et conformes à la nature du waqf et au bon sens. Ces dispositions peuvent porter sur les comment de la gestion et des dépenses, sur les conditions du bénéficiaire et de l'administrateur, sur l'emploi et la répartition des revenus. Les clauses impliquant une dérogation à la loi ou des conditions absurdes et illogiques seront réputées nulles et non avenues sans pour autant que la validité de l'acte soit remise en cause. En revanche, celles qui vont à l'encontre de la nature du waqf, telle une clause lui fixant une durée déterminée ou réservant au fondateur le droit de vente, entraîne la nullité de l'acte. Dans l'un des hadiths les plus connus qui fondent cette institution en islam, le Prophète, en réponse à son compagnon (le futur deuxième calife) qui l'interrogeait à propos d'un lourd butin, lui aurait suggéré

La perpétuité, caractéristique du waqf, résulte du fait qu'un édifice, une fois devenu juridiquement mosquée (à l'inverse d'une salle de prière), sera inaliénable, légalement indestructible, et inapte à la transformation en autre chose. Cela au point que même en cas d'écroulement naturel, pour une raison ou une autre, l'épithète de la mosquée et les impératifs liés s'appliquent toujours au lieu.

d'immobiliser le fond et d'en donner les intérêts sous forme de charité sans que personne ne puisse le vendre, l'acheter, le léguer, ou en faire don.

Le constituant

Le constituant ou le wâqif est le propriétaire qui décide librement de mettre son bien en waqf. Il doit être majeur, saint d'esprit et d'intention, propriétaire du bien qu'il entend immobiliser en waqf, et non frappé d'incapacité spéciale. Ainsi n'est point valable le waqf fait par un tiers, un aliéné mental, un mineur, même doué de discernement, ou par un locuteur sans intention sérieuse d'engagement.

Bien qu'à l'origine, la fondation du waqf soit une constitution islamique, néanmoins, les plus grands théologiens s'accordent pour reconnaître aux adeptes des cultes reconnus par l'islam le droit de créer des waqfs, sous réserve que l'engagement pris par le constituant n'aille pas à l'encontre des articles de foi de la propre religion du constituant.

L'incapacité spéciale correspond à l'état de faillite du constituant, et à son état de maladie mortelle. En effet, l'individu grevé de dette ne peut pas constituer de waqf au préjudice de ses créanciers. L'ensemble de ses biens sont le gage commun de ses créanciers et il ne peut aucunement les transmettre à leur détriment. De même, au cas où la constitution a lieu par un constituant qui souffre d'une maladie mortelle, la loi musulmane suspend l'efficacité du waqf. Si le constituant recouvre la santé, l'acte retrouve, par son effet rétroactif, sa pleine efficience, mais s'il décède la validité de la constitution dépend, selon le droit successoral, de l'autorisation des héritiers.

Outre ces conditions générales, certains ont imposé l'exigence du motif pieux du constituant (*ghorbat*). Pour eux, le constituant qui projette la réalisation du waqf par un motif lucratif, par hypocrisie, ou dans un but de spéculations financières, commerciales, politiques, ne peut donner naissance à de telles institutions. Autrement dit, toute intention qui mettrait en cause la droiture, la sincérité et l'authenticité du mobile pieux, charitable et caritatif du constituant entraîne la nullité de l'acte. Cela est dû au fait qu'à l'origine, le habous fait partie des actes cultuels et religieux qui seront de toute évidence caducs si le motif est infecté. Cet argument est plaidé plutôt dans les milieux hanafites. "*Le motif pieux est la condition absolue du waqf*" affirme Mohammad Al-Haskafi dans l'une des principales références de ladite école.[4]

En revanche, les rites malékite et chaféite n'ont pas admis le caractère exclusivement cultuel de l'acte. Le motif ne va donc pas compromettre la validité du waqf. La même opinion est acceptée par un grand nombre de théologiens chiites (imamites), qui précisent que l'acte se forme sans la pureté du motif, de laquelle dépend pourtant la récompense divine.

Enfin, la dernière question qui se pose concerne la religion du constituant. Faut-il être obligatoirement de culte musulman pour avoir l'aptitude de l'acte? Bien qu'à l'origine, la fondation du waqf soit une constitution islamique, néanmoins, les plus grands théologiens s'accordent pour reconnaître aux adeptes des cultes reconnus par l'islam le droit de créer des waqfs, sous réserve que l'engagement pris par le constituant n'aille pas à l'encontre des articles de foi de la propre

religion du constituant. Ainsi, un engagement qui implique la prohibition des dogmes de la religion du wâqif, même s'il est au profit d'un édifice, d'un service ou d'une institution inhérents à l'islam, sera réfuté.

L'objet du waqf

L'objet du waqf ou le *mawquf* est le bien que le constituant veut immobiliser en waqf. Il doit être susceptible d'être mis en habous: impérissable, physique, légitime, déterminé, dont le constituant a la disposition légale. Etant voué à un usage permanent, seuls les biens qui ont le propre de pérennité et de durabilité, peuvent faire l'objet d'un waqf. Est donc nul le habous des choses périssables ou qui s'épuisent par les premiers usages comme les aliments et les fruits, contrairement aux arbres fruitiers. De même, le waqf d'une créance, d'un stupéfiant, d'un objet indéfini ne peut être formé.

Tout bien immeuble remplissant ces conditions peut être constitué en waqf. Pourtant, le problème se pose dans le rite hanafite quand il s'agit de biens meubles. Abou Hanifa, le guide fondateur de cette école, n'admet pas le waqf mobilier. Certains commentateurs justifient cette fatwa par l'obligation de persistance du habous. Destiné à fructifier à jamais, le waqf des biens dont l'usage épuise, dégrade ou délabre l'objet du habous se révèle problématique. Abou Hanifa en aurait probablement conclu la nullité du waqf mobilier car seul celui des biens immobiliers ne serait pas exposé à des risques de pertes et de détériorations. Pourtant, quel que soit son argument, cet avis n'est pas suivi par les autres rites musulmans ni d'ailleurs par ses propres disciples Abou Youssof et Sheibani. Ces derniers considèrent qu'il ne faut pas prendre les termes de la durabilité et la perpétuité au pied de la lettre. Il suffit que l'objet du waqf soit habituellement impérissable, caractère qui n'est point exclusif aux biens immobiliers.


Exemple de document ancien attestant un waqf (waqfnâmeh).

> Le waqf n'est pas nul dès que le bénéficiaire fait défaut dans la formule constituante. Si le wâqif omet de déterminer les ayants droit, le juge s'en charge. Le plus souvent, il est considéré comme waqf public et employé dans l'intérêt général.

Le bénéficiaire

Le bénéficiaire du habous (*mawquf alayh*) est celle ou celui qui a le droit d'en profiter en vertu de la désignation du

constituant. Le bénéficiaire est en principe nommé par le constituant au moment de la formation de l’acte. Pour autant, le waqf n’est pas nul dès que le bénéficiaire fait défaut dans la formule constituante. Si le wâqif omet de déterminer les ayants droit, le juge s'en charge. Le plus souvent, il est considéré comme waqf public et employé dans l’intérêt général. Toujours est-il que la fondation est estimée inexistante si, à force d'ambiguïté, l'acte ne prête à aucune interprétation. Le juge intervient également quand, par la disparition ou la perte de l'acte, les bénéficiaires ou la destination sont obscurs, inconnus ou éventuellement dépassés. En pays d'islam, nombreuses sont les fondations anciennes et archaïques dont l'usage et la destination correspondaient au mode de vie d'autrefois, comme les bains publics. De fait, ils tombent parfois aujourd'hui en désuétude. Le juge doit en principe leur définir l'usage le plus proche possible de la volonté du constituant.



Coran de Bâsanghor Mirzâ datant du XIVe siècle donné sous forme de waqf, wâqif et date du waqf inconnus.

Par ailleurs, concernant les conditions requises pour le bénéficiaire, il est à propos d'ajouter que, d’une manière générale, toute personne civile légalement apte d'être sujet de droit peut être désigné comme bénéficiaire du waqf. Toute personne physique, morale, juridique; homme ou femme, mineur ou majeur, musulman ou non-musulman, établissement officiel comme école, hôpital, université, mosquée ou officieux, groupe de gens ayant une qualification déterminée et un attribut défini comme étudiants, pèlerins, nécessiteux, soldats, religieux, peuvent se servir de la fondation en leur qualité de bénéficiaire du waqf .

Néanmoins, quelques réserves sont posées. Il faut que le bénéficiaire existe en personne ou en titre au moment de la création du waqf. II est donc impossible de faire un waqf au profit d’un enfant à naître même s’il est déjà en état de conception. Par contre, est légitime le habous fait en faveur du bénéficiaire inexistant par l’intermédiaire d’un bénéficiaire existant. Par conséquent, il est admis d'immobiliser sa fortune au profit de sa descendance de générations futures en passant par ses enfants présents. Il faut pourtant noter que certains auteurs appartenant à l'école malékite admettent la désignation directe du bénéficiaire inexistant.

L'intérêt de l'objet du waqf est parfois

destiné à accomplir un travail. Ce sont les waqfs à œuvres ou à destination qui diffèrent, sur certains points, du waqf à personnes. La constitution d'un waqf au profit de la progression de la science en est un exemple typique. Pourtant, l'œuvre recherchée ne doit pas être réprouvée par la loi, les dogmes ou la morale. Personne ne peut donc consacrer sa fortune à la construction d'un établissement de plaisir, d'un centre de jeux de hasard, d'une société de commerce ou de culture de stupéfiant, d'un lieu de culte satanique.

Le fondateur du waqf ne peut non plus se désigner lui-même comme bénéficiaire de son propre waqf. Pour la majeure partie des théologiens malékites, chaféites et imamites, l'autodéfinition du constituant entraîne la caducité de l'acte, sauf s'il est fait au profit d'un ensemble de personnes en qualité d'un titre ou qualité particulière dont le wâqif est, pareillement aux autres, qualifié et titulaire. C'est par exemple le cas d'une mosquée pour les fidèles où prie également le constituant, d'une auberge pour les pèlerins dont le wâqif profite aussi lors de son pèlerinage, d'une association **caritative** d'assistance aux plus démunis, venant à l'aide de son propre fondateur que l'adversité du sort a réduit à l'indigence. Les hanafites, au contraire, admettent la validité du habous pour soi-même, tout en affirmant que l'ancien propriétaire, ayant désormais le statut de bénéficiaire, sera dorénavant tenu aux règlements du waqf. ■

En pays d'islam, nombreuses sont les fondations anciennes et archaïques dont l'usage et la destination correspondaient au mode de vie d'autrefois, comme les bains publics. De fait, ils tombent parfois aujourd'hui en désuétude. Le juge doit en principe leur définir l'usage le plus proche possible de la volonté du constituant.

1. Khomeiny Rouhollah, *Tahrir al-Vassilah*, vol. II, p. 63. Esmailian, Qom, 1980.
2. Khouï Abolghâsem, *Menhâj al-Sâlehin*, vol. II, p. 240. Lotfi, Téhéran, 1971.
3. Rosier-Catach Irène, *La parole efficace*, Seuil, Paris, 2004.
4. Imam Al-Haskafi, *Al-Durr al-Mokhtar*.

Bibliographie générale

- Al-Akk, *Mawsouat al-Figh al-Maleki*, Damas, 1993.
- Ameli, *Sharh al-Lomat al-Damesheghiat*, Beyrouth, 1983.
- Basile, *Statut personnel et compétence judiciaire des communautés confessionnelles au Liban*, Kaslik, 1993.
- Bilici, *Le waqf dans le monde musulman contemporain*, Istanbul, 1994.
- Blanc, *Le droit musulman*, Paris, 1995.
- Busson De Janssens, *Les waqfs dans l'islam contemporain*, Paris, 1952.
- Diagou, *Le droit civil applicable aux musulmans de l'inde*, Pondichéry, 1984.
- Helli, *Sharâ'ï al-Islâm*, Beyrouth, 1986.
- Katouzian, *Droit civil iranien contrats spéciaux*, Téhéran, 1984.
- Lussioni, *Les fondations pieuses de habous au Maroc*, Rabat, 1982.
- Mercier, *Etude sur le waqf Abadhite*, Alger, 1927.
- Milliot, *Démembrement du habous*, Paris, 1918.
- Milliot, *Introduction à l'étude du droit musulman*, Paris, 1953.
- Moguenier, *Figh al-Moazahib Al-Khamsat*, Beyrouth, 1982.
- Pesle, *La théorie et la pratique des habous dans le rite Malékite*, Casablanca, 1941.
- Sabegh, *Figh al-Sunnat*, Caire, 1988.
- Seignette, *Code musulman par khalile rite Malékite*, Paris, 1911.
- Vandevelde, *Cours d'histoire du droit musulman et des institutions musulmanes*, Alger, 1983.
- Zeys, *Traité élémentaire du droit musulman école Malékite*, Alger, 1885.

Le waqf de livres en islam et le waqf de livres à l'époque des Safavides

Ali Rafi'i*
Mohammad Bâgher Sajâdi Khorâsgâni**
Traduit par
Babak Ershadi

Les origines du waqf de livres en islam

Dès le début de la période islamique, le waqf de livres fut considéré comme un exemple noble de «don charitable» et d'«œuvre bonne» méritant une grande récompense de Dieu dans l'Au-delà et garantissant la réputation du donateur qui s'attirait ainsi le respect de la postérité.

Sur la base des versets coraniques, des hadiths du prophète Mohammad, ainsi que de l'appel des grands chefs religieux aux musulmans les incitant à donner leurs biens pour satisfaire les besoins de leur prochain, le waqf de livres fut dès le début un geste noble et prestigieux étant donné que le don de livre était censé satisfaire les besoins des futurs savants de la communauté. Les grands donateurs étaient souvent des personnalités de haut rang telles que des oulémas, savants, califes, sultans, ministres, gouverneurs, grands généraux, grands commerçants, ou encore des personnes pieuses, des amateurs de livres et des bibliophiles. Le livre était à la fois un moyen et un symbole du progrès scientifique, technologique et culturel de la civilisation musulmane. Par conséquent, pendant plusieurs siècles, les musulmans qui en avaient les moyens donnèrent des terrains, des bâtiments et toutes sortes d'équipements pour la construction de bibliothèques.

Bien que le prestige social du don de livre et de la construction de bibliothèques fut important, la motivation de base demeura le plus souvent la réalisation d'une œuvre de charité destinée à susciter la satisfaction divine. D'autre part, la communauté musulmane a toujours été consciente que la propagation du savoir et des connaissances était un moyen de sauvegarder les ouvrages de grandes autorités religieuses et de savants musulmans et de contribuer ainsi au progrès de la communauté des fidèles présente et future. Certains historiens estiment que le don de livres fut le facteur principal de l'apparition de bibliothèques dès les premiers siècles de la période islamique. Le waqf de livres fut la source la plus importante d'enrichissement des premières grandes bibliothèques du monde musulman. L'extension des bibliothèques dépendaient donc directement des nobles intentions des donateurs.

Le Coran est sans doute le premier Livre qui fut l'objet d'un waqf. Selon des documents historiques, en l'an 30 de l'Hégire (652), après avoir achevé le projet d'uniformisation de la transcription alphabétique du Coran, le troisième calife, Othmân ibn Affân offrit quatre (ou six, selon certains récits) exemplaires du Coran aux mosquées des grandes villes de l'époque. Ces exemplaires coraniques étaient destinés «à l'usage des musulmans».[1] Les documents historiques confirment qu'Is'hâq Abou Amr Sheybâni (décédé en l'an 822) donna aux mosquées de Koufa plus de 80 exemplaires du Coran qu'il avait copiés lui-même de sa main.[2] Si les documents historiques ne disent rien à ce sujet, il semble que le don d'exemplaires du Coran aux mosquées dans les deux cas que nous avons susmentionnés fait en tant que waqf. Dans d'autres cas, le don de Corans à des mosquées sous forme de waqf fut clairement exprimée, notamment les waqfs de Mofzal ibn Mohammad Zobbi (décédé en 824) qui recopiait le texte coranique et le donnait en waqf aux mosquées. «*Je le fais pour me repentir d'avoir commis des péchés en écrivant des choses profanes*», disait-il.[3]

Sous le califat de l'abbasside Al-Mutawakkil (décédé en 861), le waqf d'exemplaires du Coran prit une telle ampleur que la nécessité de la conservation des Corans donnés sous forme de waqf se fit sentir dans certaines mosquées. A titre d'exemple, le juge Hareth ibn Meskin dut nommer un bibliothécaire à la mosquée Amr au Caire pour s'occuper de leur conservation.[4] Au fur et à mesure, le waqf du Coran devint une institution dans tous les pays musulmans, et grâce à cette pratique, les premières bibliothèques publiques apparurent dans les mosquées. Désormais, le don du Coran aux mosquées à l'usage des fidèles devint une tradition. Cette pratique apparaît à une période où la mosquée était le centre principal de l'éducation publique.

Avis de certaines autorités religieuses sur le waqf du Coran et de livres

Dans leurs avis jurisprudentiels, certaines autorités religieuses hésitent à accepter l'idée du waqf de livres en général et du Coran en particulier, estimant que le don de livres ne répond pas exactement aux conditions du waqf. Selon ces dernières, le waqf de livres est en contradiction avec le principe de la permanence de l'usage des biens donnés en waqf, car les livres peuvent se perdre, se déchirer ou s'abîmer. Cet avis s'appuie notamment sur une fatwa d'Abou Hanifa selon laquelle le waqf de biens mobiliers n'est pas admis.

Hassan ibn Ziyâd (décédé en 820) cite en ces termes l'imam Abou Hanifa: «*On peut mettre des Corans dans la Mosquée sacrée de La Mecque ou dans d'autres lieux à l'usage des voyageurs ou des nécessiteux, pour une durée indéterminée. Mais si un jour le donateur le souhaite, il aura le droit de reprendre son don. Ce droit s'étend aussi aux héritiers du donateur*». Ceci nous apprend que selon cet avis jurisprudentiel, le don de livres n'est pas admis en tant que waqf, car ce type de don dépend de la volonté du donateur et n'a pas de caractère permanent. Il est à noter que la fatwa d'Abou Hanifa date de l'époque où l'idée de la bibliothèque publique n'existait pas et que les exemplaires du Coran donnés aux mosquées étaient très peu nombreux.

Contrairement à la jurisprudence hanafite, les oulémas des trois autres écoles sunnites (malékite, chafiite et hanbalite) autorisent le waqf de tout bien mobilier (dont le livre) à condition que ces biens soient habituellement objets de commerce.[5]

Au fur et à mesure, le waqf du Coran devint une institution dans tous les pays musulmans, et grâce à cette pratique, les premières bibliothèques publiques apparurent dans les mosquées.

Dans la jurisprudence chiite, le waqf du Coran et de livre fut autorisé dès le début. Les autorités religieuses chiites se référaient dans ce domaine aux principes de l'arrêt du bien et de l'usage public. Par ailleurs, les jurisconsultes chiites ne font pas de distinction, dans le domaine du waqf, entre les biens mobiliers et immobiliers.[6] Par conséquent, à l'exception de la jurisprudence hanafite qui n'admet pas le waqf de livres, les oulémas d'autres écoles sunnites et les jurisconsultes chiites autorisent tous cette pratique.

Il est à noter que parmi les disciples de l'imam Abou Hanifa, il n'y a pas d'unanimité en ce qui concerne l'interdiction du waqf de livres. Abou Youssef (décédé en 799) rejetait l'idée du waqf de livres en estimant qu'il allait à l'encontre du principe de la permanence du waqf. Cependant, contrairement à

Abou Hanifa, Abou Youssef croyait que le donateur n'avait pas le droit de reprendre son don. Un autre disciple d'Abou Hanifa, Sheybâni était d'avis que contrairement à l'opinion de son maître, le waqf des biens mobiliers (dont les livres) était admis, à condition que ce type de waqf soit accepté dans les mœurs. Plus tard, presque toutes les autorités religieuses hanafites acceptèrent l'avis de Sheybâni pour admettre le waqf des biens mobiliers, selon ce qu'ils appelaient le «principe des mœurs».

Après deux siècles de débats jurisprudentiels, les adeptes de toutes les écoles islamiques sunnites et chiites finirent par accepter le waqf du Coran et d'autres livres.



École théologique Tchâhâr Bâgh, Ispahan

Le waqf de livres à l'époque des Safavides

En Iran safavide, le waqf de livres se développa en même temps que celui des écoles. Dans chaque école, il fallait avoir une bibliothèque, et pour enrichir les collections de livres de ces bibliothèques, on comptait sur l'œuvre des donateurs. Les bibliothèques des écoles théologiques avaient avant tout besoin d'ouvrages de référence notamment dans les domaines de la jurisprudence, du hadith, de la philosophie et de la langue arabe. A cette époque, il était de coutume que le donateur présente également une liste complète de ses dons. Ainsi, le document du waqf de l'école Jâddeh Koutchak à Ispahan indique la liste de tous les livres donnés, ainsi que le nom de leurs donateurs.

A Ispahan, il existait certains waqf dont les revenus étaient consacrés à l'écriture de livres qui étaient ensuite donnés aux bibliothèques des écoles. A titre d'exemple, les revenus de deux bains publics (Hammâm Khosro Aghâ, et Hammâm Naghsheh-Jahân) furent un waqf consacré à cette cause. Pendant un certain temps, le célèbre religieux de l'époque safavide, Allâmeh Majlessi fut le régisseur de ces deux bains publics. Dans certains manuscrits de l'époque, nous pouvons trouver des registres de waqf indiquant que ces livres avaient été écrits avec les revenus desdits bains publics.[7]

Le donateur avait le droit de fixer certaines conditions pour l'usage des livres qu'il donnait sous forme de waqf. Les donateurs qui s'opposaient, par exemple, à l'apprentissage de la philosophie et de la gnose évitaient de faire un waqf d'ouvrages appartenant à ces domaines. Ils pouvaient aussi indiquer dans l'acte attestant leur waqf que les

utilisateurs des livres qu'ils donnaient devaient éviter la lecture de tels ouvrages. Dans les actes de waqf (*waqfnâmeh*) de l'école Maryam Beygom à Ispahan, le donateur précise que les utilisateurs des livres qu'il donne en waqf doivent éviter la lecture de *«livres de sciences chimériques et illusoires, qu'on appelle sciences logiques et philosophiques, tels que le* Shifâ' *[La Guérison] d'Avicenne ou d'autres livres qui perturbent l'esprit des élèves et l'apprentissage des sciences religieuses».*[8] Il est à noter que pendant les dernières années du règne des Safavides, Ispahan fut le foyer d'un mouvement antiphilosophique et anti-gnostique important. Dans les documents de waqf de l'école théologique Tchâhâr Bâgh, il est stipulé que les étudiants ont l'interdiction stricte de lire des «ouvrages théoriques en philosophie et en gnose».[9]

Bibliothèque de l'école théologique de Tchâhâr Bâgh

L'école théologique de Tchâhâr Bâgh fut fondée sous le dernier roi safavide, Soltân Hossein Safavi. Le roi avait lui-même une petite chambre au pensionnat de cette école. Il donna de nombreux livres sous forme de waqf à l'école de Tchâhâr Bâgh. Etant donné la situation politique et sociale de la fin de l'époque safavide, la bibliothèque de la nouvelle école n'avait pas les moyens d'enrichir et de diversifier ses collections de livres. Cependant, le roi donna l'ordre qu'un acte de waqf précis soit rédigé pour la bibliothèque de l'école. Ce document, dont l'original est conservé à la Bibliothèque du défunt ayatollah Mar'ashi Nadjafi à Qom, indique avec précision les frais de l'école et de sa bibliothèque, ainsi que la rémunération du «bibliothécaire» qui représentent un montant de sept tomans par an. Selon ce document, ce bibliothécaire était chargé de veiller au respect des conditions des waqfs des livres donnés à l'école

Pendant les dernières années du règne des Safavides, Ispahan fut le foyer d'un mouvement antiphilosophique et anti-gnostique important. Dans les documents de *waqf* de l'école théologique Tchâhâr Bâgh, il est stipulé que les étudiants ont l'interdiction stricte de lire des «ouvrages théoriques en philosophie et en gnose».

par les utilisateurs. Quelques années plus tard, quand les insurgés afghans attaquèrent Ispahan, le bibliothécaire de l'école fit cacher les livres dans un sous-sol pour les garder loin des mains des assaillants. Les livres y furent abandonnés pendant de longues années et, subissant malheureusement les assauts du temps, devinrent inutilisables.[10]

■

---

* *Histoire du* waqf *de livres en Islam*

** *Le* waqf *de livres à l'époque des Safavides*

1. Mohaqqeq Helli, Abel-Qâssem Najmeddin, *Sharâye' al-Islâm* (Les lois de l'Islam), corrigé par Abdel Hossein Mohammad Ali, Beyrouth, éd. Dar al-Azwa, 1983.
2. Mohammad Kâteb Wâqedi, *Tabaqât al-Kobrâ* (Les élites), Beyrouth, éd. Dar Beyrouth lil-Tibâ'a va al-Nashr, 1985.
3. Mohammad ibn al-Hassan Horr-e Ameli, *Wassâ'il al-Shi'a* (Les documents chiites), corrigé par Abdel-Rahim Rabbâni Shirâzi, Beyrouth, éd. Dâr Ehyaâ al-Torath al-Arabi.
4. Mohammad ibn Jarir Tabari, *La Chronique. Histoire des prophètes et des rois*, corrigé par Mohammad Abol-Fazl Ibrâhim, Beyrouth éd. Dâr Qoweydan, 1967.
5. Ezzeddin Ibn Assir, *Al-Kâmil fi at-Târikh* (Histoire complète), Beyrouth, éd. Dâr Sâder & Dâr Beyrout, 1965.
6. Ahmad ibn Ali Khatib Baghdâdi, *Târikh Baghdâd* (L'histoire de Bagdad), Beyrouth, éd. Dâr al-Ketâb al-Arabi.
7. Revue *Mirâs-e Eslâmi-e Irân* (Patrimoine islamique d'Iran), n° 3, 1996, pp. 107-108.
8. *L'inventaire des* waqf *à Ispahan*, p.299.
9. *Ibid.*, p.169.
10. Mirzâ Hassan Tahvildâr, *La géographie d'Ispahan*, p. 48.

La tradition du waqf à Astân-e Ghods-e Razavi

(Historique et activités de la fondation pieuse de l'Imam Rezâ)

Afsâneh Pourmazâheri
Farzâneh Pourmazâheri

Afin de gérer les biens donnés sous forme de "waqf", de nombreuses fondations pieuses ont été créées dans l'ensemble des pays musulmans, chiites ou sunnites. Ces dernières gèrent ces biens en fonction des lois et de la juridiction théologique propre à chaque pays. En Iran, l'Astân-e Ghods-e Razavi ou le sanctuaire de l'Imam Rezâ, situé à Mashhad, est actuellement la plus grande fondation pieuse du monde. Au cours de son histoire, elle a souffert de maintes invasions et révoltes, notamment celles des Mongols et des Afghans, à la suite desquelles une grande partie des documents concernant la date de sa création et les débuts de ses activités a disparu à jamais. Le plus ancien bien appartenant à la fondation et qui a survécu aux pillages et à la destruction est un Coran de Abolghâssem Mohammad Ibn Kassir qui date de la fin du Xe siècle. Il est aujourd'hui précieusement conservé dans la trésorerie de la fondation qui par ailleurs dispose de nombreux documents qui permettent d'expliquer le fonctionnement du système administratif ainsi que les activités de la fondation et du sanctuaire après la disparition de l'Imam Rezâ au début du IXe siècle.

Entrée de la bibliothèque de Astân-e Ghods-e Razavi

Globalement, l'histoire du waqf à Astân-e Ghods-e Razavi connait deux périodes décisives: la période recouvrant les débuts de la création de la fondation, et qui va jusqu'à l'époque safavide; et la période qui commence au moment de l'arrivée au pouvoir des Safavides jusqu'à nos jours. Concernant la première période, il ne reste que de rares documents attestant les donations de biens immobiliers à la fondation pieuse, bien que le musée de l'Astân conserve entre ses murs plusieurs volumes d'époque du Coran et des objets antiques qui remontent à un millénaire.

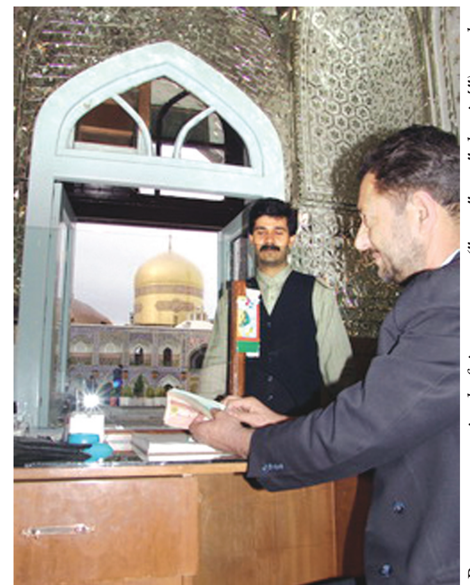
Les documents à disposition donnent de nombreux exemples déjà anciens de legs, dont celui de trois terrains offerts par Ghâzân Khân, roi mongol en 1278 à Astân-e Ghods-e Razavi. Deux des terrains sont aujourd'hui non identifiés et seul le troisième, connu sous le nom de Farhâd Gerd, situé à Farimân près de la ville de Mashhad reste la propriété de la fondation. Concernant la deuxième période qui commence avec le règne de la dynastie safavide, elle a vu se constituer

plus de 40% de la richesse et des biens de la fondation pieuse de l'Astân-e Ghods-e Razavi. Les documents concernant les donations faites à la fondation depuis cette époque jusqu'à aujourd'hui, et qui dépassent le millier, sont conservés au bureau central de documentation de l'Astân-e Ghods-e Razavi. Le document le plus ancien datant de cette époque rend compte de la donation dite Atighi faite par Atigheh Ali Ibn Ahmad Toussi, personne de l'entourage de Khâdjeh Nassiredin Toussi, vizir plénipotentiaire de la cour safavide, et l'un des calligraphes de la cour de Shâh Ismâ'il Safavi. En 1510, il offrit vingt et un terrains à l'Astân-e Ghods-e Razavi, dont quelques villages et une grande ferme du nom de Kaneh Bist, transformée aujourd'hui en élevage de bestiaux. Le revenu de cet élevage est aujourd'hui consacré à faciliter le voyage des pèlerins qui se rendent au mausolée de l'Imam Rezâ (santé, distribution de repas aux pèlerins, et éclairage du site).

Depuis les Safavides, les biens immobiliers de la fondation ont été enregistrés dans deux parchemins, le premier connu sous le nom de parchemin Alishâhi et complété en 1739, et l'autre, le parchemin Azdolmolki, complété en 1858. Le parchemin Alishâhi, premier du genre, fut préparé sous Adel Shâh, neveu de Nâder Shâh Afshâr. Ce document est aujourd'hui conservé à la bibliothèque du bureau central de la documentation de l'Astân-e Ghods-e Razavi. On peut y lire des indications générales relatives aux donations, à leur contenu et à leur localisation, aux frais de garde et de préservation des biens mobiliers, à leur usage ainsi qu'aux tâches imparties aux employés d'Astân-e Ghods-e Razavi, à l'administrateur du sanctuaire par exemple, au fonctionnaire des finances, au garde des sceaux, au chef des sentinelles du poste de garde, et la liste est longue: le serviteur, le ou les

En Iran, l'Astân-e Ghods-e Razavi ou le sanctuaire de l'Imam Rezâ, situé à Mashhad, est actuellement la plus grande fondation pieuse du monde.





Personnes en train de faire un nazr ("vœu" ou "charité") en donnant de l'argent dans le sanctuaire de l'Imâm Rezâ à Mashhad.

formateurs en charge de diverses formations, l'arrangeur, le gardien, le prédicateur, le muezzin, le préposé à l'éclairage du site, à l'encens, à l'ambre gris, l'intendant immobilier, le médecin, le chirurgien, l'infirmier, etc. Leurs horaires de travail sont même rapportés en détail, ainsi que les responsabilités propres à chaque poste.

Les biens immobiliers de la fondation d'Astân-e Ghods-e Razavi ne sont pas concentrés à Mashhad, mais dispersés partout sur le territoire iranien, ainsi que dans d'autres pays comme la Syrie, l'Afghanistan, l'Azerbaïdjan et l'Inde.

L'autre parchemin fut également rédigé sous Nâsseredin Shâh Qâdjâr sur l'ordre de son vizir dévot, Mohammad Hossein Hossein-Ali, surnommé Azedolmâlek. Ce parchemin a une longueur de neuf mètres et une largeur de quarante quatre centimètres et fut signé par cinq cent cinquante trois personnalités notables de l'époque, dont Nâsseredin Shâh lui-même.

L'ensemble des donations faites à la fondation pieuse d'Astân-e Ghods-e Razavi se résument en quantité de biens mobiliers et immobiliers. Les biens mobiliers sont majoritairement des Corans, des manuscrits, des bijoux et des objets précieux comme de la vaisselle et des tableaux qui sont conservés dans la trésorerie ainsi que dans le musée d'Astân-e Ghods-e Razavi. La fondation comprend également un grand musée dit musée du Coran d'Astân-e Ghods-e Razavi où sont gardés les manuscrits relatifs à l'Imam Ali, l'Imam Sadjâd et l'Imam Rezâ, somme d'inscriptions sur peau de gazelle. Les murs du musée sont ornés de grandes reproductions des pages coraniques connues tels que le Coran Bâyasnaghri nommé aussi "Coran Sadmani", que Nader Shâh Afshâr emportait toujours avec lui dans ses conquêtes.

Les biens immobiliers comprennent des terrains, des fermes, des rivières, des moulins, des canaux souterrains (*qanâts*), des puits d'eau, des usines, des magasins et des bâtiments qui sont gérés par des ordres propres à chaque institution, et dont les actes de propriété sont conservés avec soin dans le bureau central de documentation d'Astân-e Ghods-e Razavi à Mashhad. Les biens immobiliers de la fondation d'Astân-e Ghods-e Razavi ne sont pas concentrés à Mashhad, mais dispersés partout sur le territoire iranien, notamment à Mashhad, Neychâbour, Shirvân, Farimân, Sabzevâr, Sarakhs, Gorgân, Sâri, Lâhidjân, Varâmin, Téhéran, Karaj, Yazd, Ispahan et Shiraz ainsi que dans d'autres pays comme la Syrie, l'Afghanistan, l'Azerbaïdjan et l'Inde.

Les biens de la fondation pieuse d'Astân-e Ghods-e Razavi constituent l'une des ressources principales des services sociaux visant à améliorer la situation financière des couches populaires de la société. La fondation offre des aides financières aux nécessiteux, aux étudiants et aux écoles, aux hôpitaux, pour les bains municipaux, pour les réserves d'eau, et à différentes institutions publiques. Elle fournit également des logements aux personnes dans le besoin, confie des terres aux fermiers pour une durée limitée, alloue des chantiers et des magasins à des prix abordables, et crée des emplois pour ceux qui cherchent à travailler dans les lieux saints, dans les ateliers, dans les institutions de fondation pieuse, dans les provinces et les villages. Elle dépense également une bonne part de ses revenus pour organiser des cérémonies de deuil

et des fêtes religieuses, pour la reconstruction et la réparation des mausolées, des mosquées et des écoles religieuses. La publicité aussi fait partie intégrante des frais de la fondation de l'Astân-e Ghods-e Razavi.

Au cours des dernières décennies, notamment après la Révolution islamique, les activités de l'Astân-e Ghods-e Razavi ont pris de l'essor dans différents domaines notamment celui des services sociaux. Avant la Révolution, les secteurs culturels de la fondation pieuse se limitaient au musée, à la bibliothèque et au bureau de gestion des affaires culturelles, tandis qu'après la Révolution, ces secteurs se sont démultipliés. Avant la Révolution, la fondation ne dispensait pas de formations pédagogiques alors qu'aujourd'hui, elle dispose de quinze centres d'enseignement avec plus de six mille étudiants. Pour ce qui concerne ses ressources bibliographiques, elle possède aujourd'hui vingt-sept bibliothèques dont la bibliothèque Imam Sâdegh et la bibliothèque Sheikh Hâshem Ghazvini à Mashhad, la bibliothèque Vaziri et la bibliothèque Mortazavi à Yazd, la bibliothèque Malek à Téhéran et la bibliothèque Boroudjerdi dans la ville de Boroujerd.

Les secteurs agricoles et industriels de l'Astân-e Ghods-e Razavi se sont développés de manière significative ces dernières années si bien qu'aujourd'hui, la fondation a également des biens dans quinze secteurs agricoles et vingt-cinq secteurs industriels partout en Iran. Un grand nombre d'institutions et de sociétés fonctionnent sous la bannière de l'Astân-e Ghods-e Razavi, comme les sociétés industrielles agricoles d'Esferâyen, de Kâshmar et de Sarakhs, les instituts de waqf de Yazd et de Kermân, l'institut de jardinage d'Astân-e Ghods-e Razavi, l'institut agricole de waqf de Semnân, les usines de sucre de Tchenârân, de Torbat-e Heydarieh, d'Ankoureh et la fabrique de sérum de Sâmen, ou encore l'usine de taille de granit de Ghods. Dans le domaine médical et de la santé, l'Astân-e Ghods-e Razavi a également réalisé de grands projets, aussi bien en augmentant ses centres de santé qu'en améliorant la qualité des soins. La fondation dispose actuellement de onze centres médicaux pour plus de 796 800 patients annuels. Près de 2 345 700 voyageurs sont aussi annuellement logés dans les gîtes de l'Astân-e Ghods-e Razavi.



▲ *Coran, manuscrit de Zahir od-Din Mohammad Bâber Pâdeshâh, début du XVIe siècle,* wâqef*: Shâh Soltân Hossein Safavi, date du don sous forme de waqf: 1707.*

> Avant la Révolution, la fondation ne dispensait pas de formations pédagogiques alors qu'aujourd'hui, elle dispose de quinze centres d'enseignement avec plus de six mille étudiants.

Le principal projet de la fondation est actuellement la restauration et l'agrandissement du sanctuaire de l'Imam Rezâ. Le projet concerne une superficie de 316 500 m² et comprend le bâtiment de l'université des sciences islamiques, la fondation des recherches islamiques, l'école théologique, le dortoir de l'école, la mosquée d'Eydgâh, la porte de Dar-ol-velâyeh, quelques bibliothèques et musées comme le musée de tapis, des maisons de thé et des expositions, un bazar, etc. Ainsi, dans un futur proche, le complexe se transformera en un centre religieux et culturel gigantesque et unique en son genre. ■

Bibliographie:

La revue Mirâs-e djâvidân (Héritage éternel), *article du colloque sur les apports de la République Islamique d'Iran dans le domaine du «waqf», Hamâyesh-e dastâvard-hây-e djomhouri-e eslâmi dar zamineh-ye waqf*, 7ème année, No 3, p. 72-75, Téhéran, octobre 1999.



Porte de la mosquée Seyyed Gonbad ou Seyyed Mir Hâdi située à proximité de la ville de Nâ'in et donnée sous forme de waqf par Ebâdollah ibn Soltân Ali ibn Mahmoud.

L'organisation des waqfs en Iran

Mahnâz Rezâï

Historique

Dès l'époque sassanide (875-999), il exista en Iran quelques institutions comme le *Divân-e moghoufât* ou *Divân-e oghâf* qui surveillaient l'administration des biens cédés sous forme de waqf. Il semble qu'avant l'établissement du *Divân-e oghâf*, ce fut les juges qui supervisèrent l'administration des waqf. Si la gestion des waqfs fut quelque peu réformée sous les Qâdjârs notamment à l'époque de Sepahsâlar, archichancelier de Nâsseredin Shâh Qâdjâr, des règlements plus précis à ce sujet ne furent mis en place qu'à la suite de la Révolution constitutionnelle au début du XXe siècle. En 1910, un décret du Ministère de l'enseignement, des waqfs et des artisanats fins (*vezârat-e ma'âref va owghâf va sanâyeh-ye mostazrefeh*) fut ratifié, prévoyant que les hauts responsables de ce ministère ainsi que des institution éducatives des provinces du pays seraient chargés de la gestion des waqfs.

Néanmoins, en 1949, les institutions chargées de gérer les waqfs de Téhéran furent séparées des institutions éducatives et culturelles. En décembre 1964, avec la ratification de la loi de la séparation du ministère de la culture de l'institution des waqfs, la gestion séparée des waqf fut définitivement entérinée par le gouvernement. Selon l'article 4 de cette loi, l'Organisation des waqfs était désormais placée sous l'égide du premier ministre, puis ensuite par son secrétaire d'Etat. Après la Révolution islamique de 1979, le *Madjles-e showrâ-ye eslâmi* (parlement iranien) décida en 1984 de rattacher l'Organisation des waqfs au Ministère de la culture et de la guidance islamique (*vezârat-e farhang va ershâd-e eslâmi*). Son directeur est nommé par la plus haute autorité religieuse du pays.

Les activités principales

Les activités principales de l'Organisation des waqfs sont la gestion et le développement des biens cédés sous forme de waqf, la création d'institutions d'intérêt général comme les écoles, les orphelinats, les hôpitaux, les mosquées, etc., la propagation des sciences islamiques ainsi que la publication d'ouvrages dans ce domaine. Elle se charge également de la mise en place de multiples services culturels et sociaux. Cette institution accorde aussi une grande importance à l'augmentation de la lecture du Coran notamment en encourageant les personnes de tous âges à participer à un grand concours de récitation, de lecture et de traduction du Coran qui a lieu une fois par an. Les gagnants peuvent ensuite participer à des concours internationaux qui ont lieu à Téhéran ou dans les autres pays islamiques.

Des facultés des sciences coraniques subordonnées

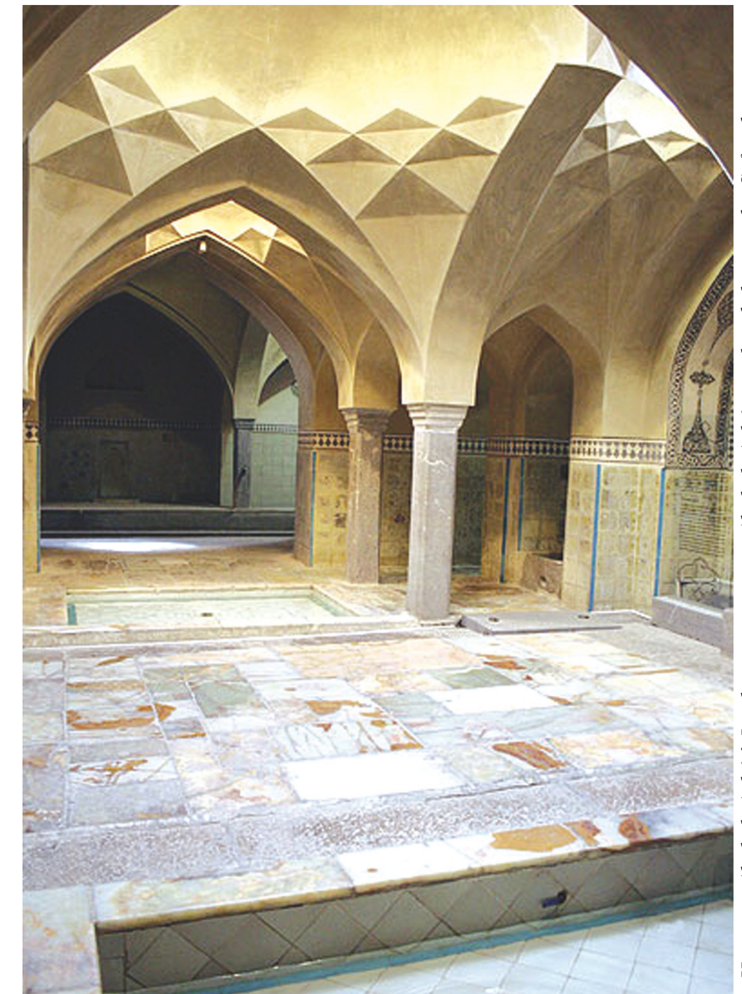
à l'Organisation des waqfs et au sein desquelles on enseigne le commentaire du Coran, les techniques de psalmodie et de lecture, etc. ont été fondées depuis 1989 à Téhéran et depuis 1994 dans onze villes du pays à savoir Mashhad, Ghom, Marâgheh, Kermanshâh, Shâhroud, Shirâz, Khoy, Amol, Malâyer, Meybod et Zâhedân.

Un Centre de traduction du Coran en langues étrangères a également été fondé en 1994 par l'Organisation des waqfs et le Ministère de la culture iranien. Son principal objectif est d'offrir des traductions claires et fidèles du Coran en langues étrangères. Ce centre a notamment publié la traduction de quelques parties du Coran en azéri et en français tandis que ses traductions complètes en turc, anglais et chinois seront publiées prochainement. Afin de profiter de l'avis des autres chercheurs et critiques, ce centre publie une revue spécialisée intitulée *Tarjomân-e vahy* (L'interprète de la Révélation) abordant les questions théoriques liées à la traduction du Coran.

Un Centre des études et des recherches islamiques se consacre de son côté aux recherches dans le domaine des sciences coraniques. On y choisit notamment les ouvrages destinés à être publiés. Ce centre propose également des programmes pour le développement de la culture islamique comme par exemple le festival des histoires du Coran et des saints.

D'autres centres sont également rattachés à l'Organisation des waqfs tels que le centre de publication Osveh fondé en 1991 dans la ville de Qom qui publie des ouvrages religieux et le Coran pour les Iraniens et les étrangers, notamment dans les régions frontalières et défavorisées du pays. Un centre audiovisuel a également été créé en vue d'encourager la diffusion de la récitation et de la lecture du Coran, ainsi que d'augmenter la qualité de l'enseignement des chanteurs du Coran. Ce centre diffuse des CD et DVD éducatifs dans ce domaine. Une revue semestrielle intitulée *Waqf, Mirâs-e Djâvdân* (Le waqf, héritage éternel) créée en 1993 dépend également de cette organisation. ■

Les activités principales de l'Organisation des waqfs sont la gestion et le développement des biens cédés sous forme de waqf ainsi que la propagation des sciences islamiques et la publication d'ouvrages dans ce domaine.



Hammam Aligholi Aghâ à Ispahan construit par Aligholi Aghâ, membre de la cour des Safavides, donné sous forme de waqf pour une mosquée et une école en 1713.



Saint mausolée de l'Imam Ali

Les waqfs des Iraniens à Nadjaf

Mohammad Rezâ Ansâri Ghomi

Traduit par
Babak Ershadi

Pendant plus de trois décennies de domination en Irak, le parti Baas réprima avec beaucoup de violence les différents groupes ethniques et confessionnels du pays. La majorité chiite irakienne fut la principale victime des méthodes staliniennes du parti Baas qui voulait «purifier» la société irakienne et construire une «nouvelle culture» sur les ruines des croyances confessionnelles des chiites irakiens.

Les Iraniens avaient donné depuis longtemps de nombreux biens sous forme de waqfs en Irak, notamment dans les villes saintes chiites de ce pays. Malheureusement, pendant la domination du parti Baas en Irak, et notamment après le déclenchement de la guerre contre la République islamique d'Iran, une grande partie des waqfs des Iraniens en Irak furent détruits par les nationalistes arabes baasistes. A Nadjaf, ces derniers ont détruit, par exemple, toutes les décorations en miroirs du mausolée de l'Imam Ali construit par des artistes iraniens. Les décorations en mosaïque du mausolée qui avait été construit à l'époque de la dynastie iranienne safavide furent également détruites, ainsi que toutes les autres décorations en or et en argent des portes ainsi que les tapis de ce mausolée, également décoré de motifs calligraphiques en persan. Les pierres tombales des Iraniens qui avaient été inhumés autour du mausolée furent brisées et tous les objets offerts par des Iraniens aux mausolées au fil du temps disparurent au fur et à mesure. Ces biens et œuvres donnés sous forme de waqf par les Iraniens furent progressivement remplacés par des constructions ou des décorations plus au goût des Baasistes. Cette destruction systématique n'a pas épargné les autres villes saintes chiites de l'Irak: à Kerbala, Kadhimayn et Samarra, les Baasistes détruisirent tout ce qui était censé dénoncer une présence iranienne. Dans la ville sainte de Kerbala, les Baasistes ne se contentèrent pas seulement de défaire des décorations calligraphiques

en persan, mais démolirent aussi plusieurs éléments architecturaux du saint mausolée de l'Imam Hossein et des martyrs de l'Ashoura. Ce nationalisme excessif voulait remettre en cause ou "irakiser" l'ensemble de la présence iranienne passée en Irak: ainsi, en 1975, le baasiste Naji Marouf écrivit un livre prétendant que les grands savants religieux iraniens qui vivaient depuis des siècles en Irak auprès des mausolées des imams chiites étaient tous d'origine arabe. En outre, à Madâen (près de Bagdad), devant les vestiges du palais ancien des empereurs sassanides, les Baasistes avaient installé un panneau pour informer les touristes: «Les ingénieurs irakiens construisirent ce palais pour les empereurs perses»…

Dans le présent article, nous allons présenter les principaux biens donnés par les Iraniens sous forme de waqf dans la ville sainte de Nadjaf; notamment des mosquées, des écoles, des bibliothèques et des caravansérails.

Les mosquées

Mosquée Sheikh Toussi

Pendant de longues années, le Sheikh Mohammad ibn al-Hassan Toussi fut la plus importante autorité religieuse chiite à Bagdad. Après le conflit entre chiites et sunnites ainsi qu'une attaque contre sa maison, sa bibliothèque et son école, Toussi dut quitter Bagdad et chercher refuge à Nadjaf. Il passa le reste de sa vie à enseigner et à écrire auprès du saint mausolée de l'Imam Ali. Dans son testament, le Sheikh Toussi avait demandé que sa maison soit transformée en mosquée. La mosquée Sheikh Toussi est la plus ancienne mosquée de Nadjaf, et elle fut un lieu de prédilection des étudiants des écoles théologiques. La mosquée Sheikh Toussi se situe dans le quartier Mashraq, à une centaine de mètres de l'une des portes du mausolée de l'Imam Ali, qui a pris le nom du Sheikh: «Porte Toussi» (*Bâb al-Toussi*). Pendant le règne des Baasistes, une partie de la mosquée fut détruite pour la construction d'une rue à l'est de la mosquée. La mosquée Sheikh Toussi est composée de deux parties principales: 1) une salle de prière couverte de 35×25 m. Le mihrab de la mosquée se trouve au milieu du mur du sud, tandis que le tombeau du Sheikh Toussi est situé dans l'angle opposé, au milieu du mur du nord de la salle de prière. 2) L'enceinte de la mosquée où se trouve le tombeau de l'ayatollah Seyyed Mohammad Mahdi Bahr al-Oloum et plusieurs membres de sa famille. La mosquée fut fréquentée par de grandes personnalités religieuses chiites dont le défunt Akhound Khorâssâni. L'ayatollah Seyyed Mohammad Bâgher Sadr enseigna également dans cette mosquée.

Pendant la domination du parti Baas en Irak, et notamment après le déclenchement de la guerre contre la République islamique d'Iran, une grande partie des waqfs des Iraniens en Irak furent détruits par les nationalistes arabes baasistes.

Mosquée Omrân

Cette mosquée fut bâtie au milieu du XIe siècle de l'Hégire par un dénommé Omrân ibn Shâhin, au nord du mausolée de l'Imam Ali. Plus tard, à l'époque des empereurs safavides Abbas Ier et Shâh Sâfi, plusieurs parties de la mosquée furent annexées à l'enceinte du mausolée de l'Imam. Aujourd'hui, la mosquée Omrân fait partie de l'enceinte du mausolée, juste devant la «porte Toussi».


Mosquée Sheikh Toussi

Pendant de longues années, le Sheikh Mohammad ibn al-Hassan Toussi fut la plus importante autorité religieuse chiite à Bagdad. Dans son testament, il avait demandé que sa maison soit transformée en mosquée. La mosquée Sheikh Toussi est la plus ancienne mosquée de Nadjaf, et elle fut un lieu de prédilection des étudiants des écoles théologiques.

La mosquée comprend une grande salle de prière couverte. Au milieu de cette salle, quatre colonnes imposantes de 2 mètres de diamètre supportent l'ensemble. La mosquée est depuis des siècles utilisée pour la prière et les cours. Le défunt ayatollah Hakim enseigna longtemps dans cette mosquée.

Mosquée Al-Khazra

La mosquée Al-Khazra est l'une des plus anciennes mosquées de la ville. Elle est située au nord-est de l'enceinte du mausolée de l'Imam Ali. La mosquée a été réparée et restaurée en 1990 à l'initiative de Sheikh Ahmad Ansâri. Ces opérations ont été financées par des Iraniens, sous la supervision du célèbre architecte contemporain, M. Lorzâdeh. La mosquée actuelle comprend une salle de prière couverte. L'enceinte de la mosquée communique avec la rue. Le mihrab de la salle de prière est décoré par un très bel ornement en mosaïque. Le défunt ayatollah Khoï dirigea la prière collective de la mosquée jusqu'en 1981, le matin et le soir.

Mosquée Al-Ra's

Cette mosquée est située à l'ouest du mausolée de l'Imam Ali, au milieu d'un corridor qui relie les deux parties nord et sud de l'enceinte du mausolée. La construction de la mosquée remonte à l'époque des Ilkhanides. Plus tard, la mosquée fut réparée et restaurée à deux reprises: d'abord sous l'empereur safavide Abbas Ier, et puis à l'époque de Nâder Shâh. La mosquée comporte uniquement une salle de prière couverte. Le mihrab de la mosquée est bordé par deux grands morceaux de mosaïque bleue de 139×59 décorés d'ornements calligraphiques représentants plusieurs versets coraniques. Selon des experts, ce type d'ornement en mosaïque n'a été utilisé que pour une mosquée à Qom, autrefois, et il est aujourd'hui conservé dans la section consacrée à l'art islamique du musée de Berlin. Les ornements conservés au musée de Berlin, réalisés en 1264, sont l'œuvre d'un artiste iranien, Ali ibn Mohammad ibn Abi Tâher, originaire de

Kâshân. Les experts estiment que les mosaïques de la mosquée Al-Ra's seraient l'œuvre du même artiste.

La mosquée Al-Ra's a été pendant longtemps fréquentée par les sunnites. Après l'effondrement de l'empire ottoman, le défunt ayatollah Naïni fut la première personnalité religieuse à y diriger la prière collective des chiites. Le défunt ayatollah Seyed Jamâl Golpayegâni et l'ayatollah Shâhroudi comptèrent eux aussi parmi les imams de cette mosquée.

Mosquée Sheikh Ansâri

La mosquée Sheikh Ansâri se situe au sud du mausolée de l'Imam Ali, près du bazar Souk Al-Howaïsh. La mosquée fut construite sous l'impulsion de l'ayatollah Sheikh Mortezâ Ansâri (mort en 1864). Selon les récits, un homme pieux iranien avait offert au Sheikh Ansâri une somme d'argent pour que le Sheikh s'achète une maison. Mais ce dernier préféra consacrer cette somme à la construction de cette mosquée. Depuis sa fondation, la mosquée Sheikh Ansâri est régulièrement fréquentée par des étudiants des écoles théologiques. Le défunt ayatollah Seyyed Mohammad Kâzem Yazdi (auteur de *Al-Arwa al-Wosqa* (L'Anse solide, d'après une expression coranique)) enseigna longtemps dans cette mosquée. Pendant son exil dans la ville sainte de Nadjaf, l'ayatollah Khomeiny dirigea la prière du midi dans la mosquée Sheikh Ansâri, après ses cours du matin consacrés à la jurisprudence chiite. Pendant plusieurs années, l'ayatollah Khomeiny monta en chair dans cette mosquée. La mosquée Sheikh Ansâri est composée d'une salle de prière de 40×25 m, et d'une enceinte. Pendant plus d'un siècle, les Turcs de la ville sainte de Nadjaf se réunirent dans l'enceinte de cette mosquée pour organiser leurs cérémonies de deuil, d'où le surnom de «Mosquée des Turcs».

Les écoles

Depuis 1056, Nadjaf est le plus grand centre d'enseignement théologique chiite et une grande université islamique. Pendant plusieurs siècles, des milliers de jeunes étudiants se sont rendus à Nadjaf pour étudier les sciences religieuses dans l'une des nombreuses écoles théologiques de la ville. Les oulémas et les maîtres des écoles théologiques encourageaient donc les donateurs pieux à financer la construction et l'entretien des logements d'étudiants. Ces maîtres contribuaient eux même pour leur part à cette œuvre caritative en y consacrant une partie des revenus et des aumônes, tant pour construire des logements, que pour fonder de nouvelles écoles. Le plus grand nombre de ces écoles qui ont vu le jour grâce à des waqfs a été construit dans les deux villes saintes de Nadjaf et de Karbala. Dans le cadre de ses politiques antireligieuses et anti-chiites, le régime Baasiste a détruit un grand nombre de ces écoles. Et sous le prétexte de l'application des projets du développement urbain et d'aménagement des quartiers, les anciens quartiers de Nadjaf furent également détruits. Le

Pendant plusieurs siècles, des milliers de jeunes étudiants se sont rendus à Nadjaf pour étudier les sciences religieuses dans l'une des nombreuses écoles théologiques de la ville. Les oulémas et les maîtres des écoles théologiques encourageaient donc les donateurs pieux à financer la construction et l'entretien des logements d'étudiants.

changement du tissu urbain de Nadjaf a également entraîné la destruction de dizaines d'écoles et d'œuvres données en waqf. Après le soulèvement chiite de 1991, les Baasistes ont dynamité de nombreuses écoles théologiques chiites à Nadjaf. Voici la liste des principales anciennes écoles théologiques de Nadjaf fondées grâces aux donations d'Iraniens sous forme de waqf.

École Salimieh

Le bâtiment de cette école fut construit par le Sheikh Jamâleddin Meghdâd ibn Abdollah Seyouri Assadi (mort en 1424), grand savant chiite et auteur de *Kanz al-Irfân* (Trésor de la gnose). Cette école fut longtemps connue sous le nom de «Seyouri». Plus tard, le bâtiment fut abandonné jusqu'à ce qu'un pieux donateur iranien répondant au nom de Salim Shirâzi le fasse restaurer en 1834. Le bâtiment fut réparé de nouveau en 1921, mais au cours de ces réparations, une partie du terrain fut consacré à la construction de plusieurs magasins et commerces. L'école actuelle est un bâtiment exigu et modeste qui compte quelques petites pièces. L'école Salimieh est située près de la rue Zayn al-Abedin devant l'entrée du bazar des apothicaires.

Ghavâm fut construite par un donateur iranien répondant au nom de Mirza Fath-Ali Khan Shirâzi, ou Ghavâm ol-Molk, en 1882. Elle était particulièrement fréquentée par les étudiants en raison de sa proximité avec le mausolée de l'Imam Ali. L'ayatollah Kho'i, Allâmeh Tabâtabâ'i et l'ayatollah Nadjafi Hamedâni furent les plus célèbres maîtres de l'école Ghavâm.

École Gharavieh

Selon des documents historiques, la construction de cette école, sur ordre de l'empereur safavide Abbas Ier, remonte au début du XVIe siècle. L'école Gharavieh est située au nord-est du mausolée de l'Imam Ali. Cette école demeura un centre d'enseignement théologique important jusqu'à la fin du XIXe siècle. Plus tard, elle fut abandonnée et son bâtiment fut utilisé comme dépôt pour stocker les équipements appartenant au mausolée de l'Imam Ali. Le bâtiment fut restauré en 1931 et utilisé pour héberger les pèlerins. Le bâtiment de l'école est actuellement en ruine.

École Sadr A'zam

L'école Sadr A'zam («chancelier», en persan) fut construite à l'époque du roi qâdjâr Fath-Ali Shâh, par son chancelier Mohammad Hassan Khân Allâf Esfahâni. Ce ministre iranien donna beaucoup de biens sous forme de waqf à Nadjaf. L'école Sadr A'zam se situe sur la grande place Imam Ali. Le bâtiment de l'école s'érige sur un terrain de 2000 m². Les chambres des étudiants se trouvent autour d'une cour. La bibliothèque et le tombeau du chancelier iranien et les membres de sa famille se situent au sud de l'école. A l'ouest se trouve une salle de 250 m² utilisée souvent pour les cours. Selon certains récits, Seyed Ali Mohammad Bâb, chef de la secte bahaïe vécut pendant un temps dans une des chambres d'étudiants de cette école. En 1978, une manifestation eut lieu à Nadjaf en soutien à la Révolution islamique en Iran. Suite à la dispersion des manifestants par la police, certains d'entre eux se rassemblèrent à l'intérieur de l'école et l'attaque de la police infligea d'importants dégâts au bâtiment et aux équipements de l'école Sadr A'zam.

École Ghavâm

C'est l'une des écoles les plus célèbres de la ville sainte de Nadjaf. L'école Ghavâm fut construite par un donateur iranien répondant au nom de Mirza Fath-Ali Khan Shirâzi, ou Ghavâm ol-Molk, en 1882. L'école est située près de la mosquée Sheikh Toussi. Elle était particulièrement fréquentée par les étudiants en raison de sa proximité avec le mausolée de l'Imam Ali. L'ayatollah Kho'i, Allâmeh Tabâtabâ'i et l'ayatollah Nadjafi Hamedâni furent les plus célèbres maîtres de l'école Ghavâm.

L'école fut abandonnée vers le milieu du XXe siècle. Un autre donateur iranien, le Sheikh Nasrollâh Khalkhâli fit détruire l'ancien bâtiment et donna le nouveau bâtiment qu'il avait fait construire en waqf à la grande école théologique de Nadjaf. Quelques années plus tard, les Baasistes confisquèrent l'école et la remirent à l'Organisation des œuvres caritatives.

École Iravâni

A la demande du Sheikh Mollâ Mohammad Iravâni, grand savant chiite de Nadjaf, cette école fut construite par un dénommé Hadji Iravâni en 1889. Selon le document de waqf de cette école, cette œuvre était prioritairement consacrée aux étudiants en théologie d'origine azérie, venus de l'Azerbaïdjan et du Caucase. Cette école fut fermée et son bâtiment détruit par les Baasistes en 1988.

École Khalili

Le défunt ayatollah Mirzâ Hossein Khalili Tehrâni, source d'imitation (*marja'-e taqlid*) chiite, fonda cette école en 1898. Trois donateurs iraniens se chargèrent du financement des travaux. L'ayatollah Mirza Hossein Khalili joua un rôle important à l'époque de la Révolution constitutionnelle iranienne aux côtés de l'ayatollah Akhound Khorâssâni, lui aussi résidant à Nadjaf. L'école Khalili était particulièrement célèbre en raison des activités politiques de ses maîtres et ses étudiants. Quand le roi qâdjâr Mohammad Ali Shâh fut détrôné et chassé d'Iran, les responsables de l'école Khalili organisèrent une fête pour célébrer la victoire des constitutionalistes iraniens. Comme beaucoup d'autres écoles théologiques de Nadjaf, cette école fut détruite par les Baasistes en 1988.

École Boroudjerdi

Le défunt ayatollah Hossein Boroudjerdi fit construire deux écoles à Nadjaf. La grande école se situe à l'est du mausolée de l'Imam Ali. Ce beau bâtiment comporte trois étages et est entouré de deux cours. Pendant les quatorze ans de son exil irakien, l'ayatollah Khomeiny dirigea tous les soirs la prière collective à l'école Boroudjerdi. Cette école était également dotée d'une magnifique bibliothèque de livres donnés sous forme de waqf. En raison de la fréquentation de cette école par l'ayatollah Khomeiny, elle fut constamment surveillée par les agents secrets du régime baasiste. En 1980, plusieurs étudiants de cette école furent arrêtés et certains d'entre eux furent exécutés. En 1986, les Baasistes détruisirent une partie de l'école sous prétexte de projets d'urbanisme. ■

> Pendant les quatorze ans de son exil irakien, l'ayatollah Khomeiny dirigea tous les soirs la prière collective à l'école Boroudjerdi.

L'impressionnisme et la différence entre ce courant et le mouvement appelé impressionnisme en Iran

Bahrâm Ahmadi

Avec la création de la Faculté des Beaux-Arts en 1940, les étudiants iraniens ont pu expérimenter les nouveaux courants de l'art et plus particulièrement l'impressionnisme, un style que l'on appelle «pinceau libre».[1] L'influence des professeurs étrangers dans cette Faculté permit la découverte par les étudiants iraniens de la vision nouvelle qu'offrait l'art européen, et même si ce nouveau regard artistique fut modifié et interprété autrement qu'en Europe par les Iraniens, il poussa les jeunes artistes iraniens à rejeter l'art précédent, notamment la méthode de Kamâl-ol-Molk. Le style impressionniste en vigueur en Iran fut ainsi l'union des enseignements des professeurs français et du peintre iranien Heydariân. Ce mélange permit aux étudiants iraniens de connaître et l'académisme et l'impressionnisme. On peut voir dans leurs œuvres l'empreinte du «pinceau libre» (l'équivalent iranien de l'impressionnisme) alliée à la précision du style classique.

Tableau d'Ali Mohammad Heydariân

Le style appelé «pinceau libre» peut être considéré comme de l'impressionnisme mais aussi, d'une certaine façon, comme de l'expressionnisme. «Pinceau libre» était, en fait, le style classique exécuté avec négligence, couleurs brillantes et liberté du trait, il est donc différent de l'impressionnisme européen. Il faut noter que les Iraniens connaissaient cependant partiellement l'art impressionniste à travers des reproductions photographiques imprimées, mais celles-ci étaient de mauvaise qualité, ce qui incita les étudiants à savoir ce qu'ils devaient éviter de faire, plutôt que de connaître les techniques de l'impressionnisme européen.

Afin de bien comprendre la différence entre l'impressionnisme et ce que les étudiants ont appris dans cette faculté, il faut tout d'abord évoquer l'impressionnisme en Europe. L'impressionnisme est un mouvement artistique et essentiellement pictural qui a débuté en France dans les années 1860. En Iran, ce n'est que 80 ans plus tard que la fondation de la Faculté des Beaux Arts permet aux Iraniens de connaître ce courant. Ce qu'on présente en Iran à l'époque comme de l'impressionnisme a en réalité

un retard de près d'un siècle. Pour les étudiants iraniens, l'impressionnisme devient alors plus ou moins synonyme d'art moderne. L'utilisation du terme moderne dans la peinture iranienne n'est donc à cette époque nullement l'équivalent de la peinture moderne en Europe.[2] Il convient donc de nommer ce mouvement, à l'instar des critiques, le mouvement du «Pinceau libre». Les débuts du «pinceau libre» en 1940 sont nettement délimités par l'inauguration de la Faculté des Beaux Arts. Il y a ainsi un remarquable décalage temporel entre le mouvement «pinceau libre» iranien et le mouvement impressionniste européen.

L'impressionnisme est un style pictural né en réaction aux restrictions et conventions de l'art académique dominant.[3] En revanche, le style «pinceau libre» a pris forme justement dans un centre académique et universitaire, avec l'encouragement des enseignants. D'autre part, certains des élèves de Kamâl-ol-Molk avaient déjà tenté des expériences semblables au «pinceau libre». Le style «pinceau libre» est donc fondamentalement différent de l'impressionnisme. Pour l'impressionnisme, la lumière et son exploitation sont essentielles, en particulier dans l'espace ouvert. Peinture en plein air, usage de couleurs pures transcrivant la lumière naturelle, et l'usage des impacts de coups de pinceau sur la toile sont parmi les caractéristiques de la peinture impressionniste. En résumé: une tentative pour saisir l'impression subjective de la lumière. Certains impressionnistes ont essayé de retrouver la vérité du sujet en tentant de rapporter les divers effets de la lumière sur le sujet en question. Pour les impressionnistes, l'exposition à la lumière et le mouvement suffisaient à la création d'un objet justifiable et artistique. Ces derniers avaient ainsi appris à exprimer directement leurs sensations visuelles de la nature et de l'insouciance au travers de la représentation réelle d'objets physiques.[4] Curieusement, l'impressionnisme est une création artistique liée à la représentation réaliste. Il faut noter que les peintres impressionnistes passaient beaucoup de temps au musée du Louvre pour réfléchir, étudier, et copier les œuvres.[5] L'impressionnisme est considéré comme un prolongement du réalisme de Gustave

> Ce qu'on présente en Iran à l'époque comme de l'impressionnisme a en réalité un retard de près d'un siècle. Pour les étudiants iraniens, l'impressionnisme devient alors plus ou moins synonyme d'art moderne.

Courbet, en plus d'une découverte importante dans l'utilisation des couleurs de manière à montrer la lumière. Les impressionnistes ont abandonné cette vieille théorie selon laquelle les couleurs sont un facteur secondaire dans la description de la forme. Ils ont donné aux couleurs la possibilité d'avoir un rôle indépendant et efficace.

L'innovation des impressionnistes dans le domaine de la couleur a un nombre limité de sources:

1- La recherche scientifique sur la nature de la lumière et de la couleur et leurs qualités par Helmholtz, Chevreul et Rood.

2- L'invention des pigments artificiels qui ont élargi les possibilités d'utilisation des différentes couleurs pour les peintres; ainsi que la généralisation des tubes de peinture.

3- L'expansion de l'enthousiasme à faire de la peinture à l'extérieur de l'atelier,

"Pleinairisme", qui a poussé les peintres à privilégier l'utilisation des couleurs pures et lumineuses.

4- Enfin et peut-être, le mouvement culturel qui a suivi la découverte des couleurs lumineuses de l 'Orient.[6]

L'impressionnisme est un style pictural né en réaction aux restrictions et conventions de l'art académique dominant. En revanche, le style «pinceau libre» a pris forme justement dans un centre académique et universitaire, avec l'encouragement des enseignants.

Sur le plan esthétique, l'impressionnisme, qui a révolutionné le romantisme en développant le réalisme de Courbet, plonge ses racines en deux contextes bien distincts:

1-L'influence des paysagistes britanniques Bonington, Constable, Turner: sous leur influence, le paysage allait devenir un genre à part entière dans la peinture française.

2-L'influence naturaliste des peintres de l'Ecole de Barbizon. Les artistes de cette école de Barbizon sont considérés comme des précurseurs ayant ouvert la voie aux impressionnistes.[7]

Tableau d'Ahmad Esfandiâri

Trois préoccupations principales illustrent les travaux impressionnistes:

1-Ils choisissaient leurs sujets dans la vie contemporaine, dans un quotidien librement interprété selon la vision personnelle de chacun.

2-Ils peignaient et imprégnaient l'art de thèmes ayant trait aux aspects nouveaux de la modernité.

3-Ils élaboraient un nouveau mode de vision et de représentation picturale permettant de mieux rendre compte du mouvement et du changement permanents de leur époque[8].

Il est également important de prendre en compte le contexte politique, social, culturel et surtout moderne industriel de l'époque, puisqu'il a joué un rôle de premier plan dans la naissance de l'impressionnisme. En outre, il faut également souligner le rôle de la photographie. A l'époque où la photographie fut inventée, la peinture impressionniste allait quitter la représentation strictement figurative pour inventer un nouveau mode de représentation artistique. Ce n'est pas par hasard que les premiers impressionnistes ont présenté leurs œuvres dans l'atelier de photographie de Nadar. La photographie a contribué au renouvellement des formes picturales en modifiant les données de la représentation

visuelle. Bien entendu, la photographie était une menace pour l'art académique et pour les peintres qui imitaient la réalité et la nature. En revanche, de nombreux peintres impressionnistes utilisaient l'appareil photo. On peut voir un bon exemple de l'effet de l'appareil photo sur l'art impressionniste dans la création photographique de Degas. Ce dernier, observant des photographies de circulation en série d'hommes ou d'animaux, s'était tourné vers l'utilisation de ce genre d'images dans sa propre création artistique. Les impressionnistes, ayant rejeté les règles et les conventions traditionnelles de présentation du mouvement, recherchaient des moyens leur permettant d'enregistrer les mouvements et actions au hasard. L'invention de la photographie leur a offert ce moyen. Non seulement des images furent enregistrées sur la toile par les impressionnistes, mais plus important encore, les impressionnistes acceptèrent avec enthousiasme la technique visuelle de l'appareil photo, et l'imitèrent pour créer des œuvres dans le cadre de leur propres techniques. Dans le cas de Degas par exemple, on peut dire que ses innovations telles que l'angle oblique, la présence d'éléments inattendus dans la composition, et l'originalité du mouvement sont le fruit d'une influence directe de la photographie.[9]

Et à l'opposé de ces premiers impressionnistes, les artistes iraniens ont expérimenté l'impressionnisme justement pour échapper au langage photographique.[10] En Europe, au cours de la formation des principes de l'impressionnisme, certaines réactions contraires à ce mouvement sont apparues. Cependant, presque toutes les théories modernes de l'art sont fondées sur la découverte de la question de la couleur par l'impressionnisme. Par conséquent, ce mouvement est considéré comme la première étape de l'art moderne. Il ne faut pas oublier à ce propos que le manifeste absolu de l'art moderne trouve sa voie d'expression dans le postimpressionnisme.[11]

Il convient aussi de noter que pour un grand nombre d'historiens de l'art, c'est le fauvisme qui marque le début du mouvement pictural moderne.

La Faculté des Beaux Arts est souvent considérée comme l'institution fondatrice et initiatrice de la peinture moderne iranienne. Il est vrai que les formations données dans cette faculté proposaient une évolution et un changement, mais ce n'était pas du modernisme dans le sens courant du terme, ni de la peinture moderne. Le modernisme dans les arts visuels était l'aboutissement d'une suite d'évolutions sociales, culturelles et artistiques européennes au XIXe siècle, alors que le modernisme iranien marquait l'effort pour se libérer de l'impasse de l'art académique, lui-même résultant de la tradition naturaliste.

> Les impressionnistes, ayant rejeté les règles et les conventions traditionnelles de présentation du mouvement, recherchaient des moyens leur permettant d'enregistrer les mouvements et actions au hasard. L'invention de la photographie leur a offert ce moyen.

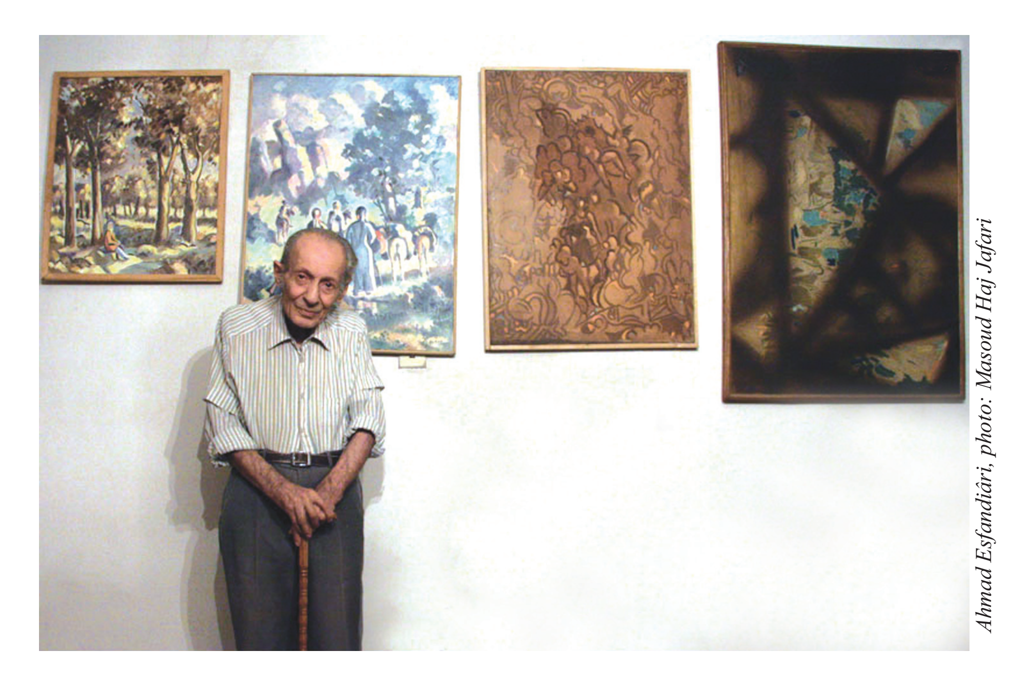
Ces efforts ont conduit les artistes désireux de changements à mener des expériences nouvelles. Afin de trouver une nouvelle voie et sans plans d'avenir, ils ont commencé à explorer les capacités plastiques des couleurs, des formes et des lignes. Le fait de connaître les arts

non européens et d’y avoir recours leur a été d'une grande importance dans leurs expériences. En chemin et pour résultats, les critères des concepts esthétiques ont fondamentalement évolués, ainsi que les principes de l’Art. Parmi ces nouveaux acquis, le langage s’est révélé un moyen artistique pour définir et commenter les concepts plus profonds de la Réalité. Le modernisme, dans son processus de négation des valeurs traditionnelles, a engendré un changement fondamental dans le statut social de l’artiste et le fonctionnement de l’art. Ainsi, il faut considérer l’impressionnisme et le postimpressionnisme comme les premières étapes de l’évolution de l’art occidental vers le modernisme, qui commence véritablement avec le fauvisme. L’expressionnisme, le cubisme, le surréalisme et les différents courants novateurs sont les mouvements pionniers du modernisme.[12]

Le modernisme dans les arts visuels était l’aboutissement d’une suite d’évolutions sociales, culturelles et artistiques européennes au XIXe siècle, alors que le modernisme iranien marquait l’effort pour se libérer de l’impasse de l’art académique, lui-même résultant de la tradition naturaliste.

Si nous prenons l’année 1905, date de l’exposition des Fauves à Paris, comme l'un des signes de la naissance du modernisme, nous constatons que la société de l’époque, vue sous ses divers aspects, possède une différence fondamentale avec la société iranienne: pendant la première décennie du XXe siècle, les progrès techniques européens sont remarquables: *«Si nous prenons du recul sur l’histoire du modernisme nous apercevrons quelques points essentiels: le dialogue entre les styles et leurs influences réciproques a abouti – alors que le cubisme était à son apogée – à un nouveau langage visuel. L’expressionnisme également était à son apogée en Allemagne. Ces influences réciproques ont créé plusieurs branches et d’autres styles. Autrement dit, une sorte de dialectique existait entre les styles artistiques à l’époque du modernisme.»*[13] Retournons à la peinture moderne iranienne. Nous constatons qu’aucune des particularités que nous venons de citer pour le modernisme n’existe dans cette peinture.[14] Le modernisme iranien n’avait que l’écorce du modernisme matériel et de l’innovation de l’apparence. Il a fallu longtemps pour que les artistes iraniens comprennent que le discours moderne occidental n’aurait pas eu de sens et de fonctions sans une modernité au contenu spirituel, et que le modernisme sans idées nouvelles et sans esprit novateur n’est qu’un édifice inauthentique et inconsistant. Les premiers élèves de la Faculté des Beaux Arts, comme Esfandiâri, Hamidi et d’autres ont avoué à l’occasion que dans cette faculté, on n’obtenait pas une définition exhaustive du "modernisme artistique".

Ahmad Esfandiâri déclare à ce propos: «*On n’avait alors pas d’aérographe. J’avais donc dilué la couleur de l’huile et avec, j’ai peint deux grands panneaux, ainsi que quelques petits tableaux. Plus tard, j’ai su que ces œuvres étaient du domaine de l'art abstrait.*» Et il ajoute: «*Je ne connais pas la théorie, mais la peinture d'aujourd'hui n'est pas la théorie, la peinture d'aujourd'hui est la vision du peintre.*» Ce passage montre la difficulté des étudiants iraniens à appréhender, sans



Ahmad Esfandiâri, photo: Masoud Haj Jafari

repères, le modernisme en art. M. Mojâbi, en explication à cette interview, écrit: «*Il y a soixante, soixante-dix ans, quand ils ont commencé à travailler, ils ne savaient pas ce qu'était le modernisme, mais ils essayaient de s'éloigner à tout prix du classicisme et voyaient l'impressionnisme comme le commencement du modernisme.*»

Durant plusieurs années après la fondation de la Faculté, la nouvelle génération de peintres "modernes" iraniens a oscillé entre deux tentations: le naturalisme et le classicisme d'une part, et la liberté de l'utilisation des couleurs - ils pensaient à l'impressionnisme - de l'autre. Et tandis qu'en Iran, les étudiants pensaient la liberté d'utilisation des couleurs dans un contexte de référence au classicisme rejeté, intitulée "moderniste", le modernisme de l'impressionnisme européen se référait à:

- L'expérimentation de nouveaux types de peintures et autres matériaux,
- L'expression des sentiments, des idées, des fantasmes et des rêves, au lieu de la représentation de l'univers,
- L'expression d'abstractions, plutôt que de réalités,
- Le rejet des couleurs naturalistes,
- L'utilisation des coups de pinceau bien visibles
- L'acceptation des lignes, formes et couleurs, et leur procès en tant que sujets valables par eux-mêmes
- L'exigence d'un public actif et interprète. Chaque spectateur doit observer attentivement, et obtenir des renseignements sur les intentions de l'artiste et de l'environnement, avant de former des jugements sur le travail.[15]

Durant plusieurs années après la fondation de la Faculté, la nouvelle génération de peintres "modernes" iraniens a oscillé entre deux tentations: le naturalisme et le classicisme d'une part, et la liberté de l'utilisation des couleurs - ils pensaient à l'impressionnisme - de l'autre.

En Iran, au cours des premières années de la fondation de la Faculté, les étudiants et les diplômés de peinture, appelés «impressionnistes» et «postimpressionnistes» furent les adversaires de la manière actuelle, mais ils se sont toujours associés au mouvement réaliste, suivant l'exemple de leurs enseignants qui, nous le savons, étaient pour la plupart des élèves de Kamâl-ol-Molk.[16] ■

1. Voir Mojâbi, Javâd, *Pioneers of Contemporary Persian Painting: First Generation*, p. 7.
2. Alavi, Bozorg, «Namâyeshgâh honarhâ-ye zibâ» (Les expositions des Beaux-arts), *Payâm-e nour*, deuxième année, No. 10, Mordâd 1325/ 1946, pp. 1-15. Selon Mostafa Mohâjer, «Namâyeshgâhâ-ye bozorg va bienâlhâ-ye naghâshi» (Les grandes expositions et les biennales de peinture), *Arts Plastiques*, 1ère année, No. 1, 1377/ 1998, p. 44.
3. En 1863, le refus notamment du *Déjeuner sur l'herbe* de Manet (1832-1883) entraîna la création du Salon des Refusés. Puis les Impressionnistes créèrent leurs propres expositions indépendantes (1874 – 1886) par huit expositions publiques à Paris. Cet événement a été un arrière-plan pour Courbet qui, après avoir été refusé à plusieurs fois, a exposé indépendamment ses œuvres en 1855.Voir: Denvir Bernard (1990) *The Thames and Hudson Encyclopaedia of Impressionism*, London, Thames and Hudson, p.194. Voir également: Gordon Robert, Forge Andrew, (1988). *Degas*. New York, Harry N. Abrams, pp. 11–12.
4. Hollingsworth Mary, *L'homme et L'art - Une Histoire De L'art*, pp. 426, 427.
5. Rewald John, *Histoire de l'impressionnisme*, Albin Michel, Paris, 1976, pp. 106, 107.
6. Selon le discours de Pâkbâz "L'origine de l'émergence de l'impressionnisme», présenté en 1375 à la Faculté des Beaux-Arts de Téhéran. Accessible sur le site: http://www.mandegar
7. Madeline Laurence et Lobstein Dominique, *l'ABCdaire de l'impressionnisme*, Flammarion, Paris 1995, p. 17.
8. Pour trois explications: Voir Hollingsworth Mary, *L'homme et L'art - Une Histoire De L'art*, p. 425.
9. Ruhrberg K., Schneckenburger M. / Fricke C., Honnef K., *L'Art au XXe siècle*, Walther, Ingo F., Taschen 2002, pp. 7-8. Egalement: La conférence de Pâkbâz précitée.
10. Il convient de citer que lors de son voyage en Europe, Kamâl ol-Molk a adopté l'art classique intéressant, même si à la même époque, l'impressionnisme et le post-impressionnisme se développaient en Europe.
11. Le post-impressionnisme est un mouvement ayant immédiatement suivi l'impressionnisme et le néo-impressionnisme. Les artistes notoires de ce courant sont Paul Cézanne, Vincent van Gogh, Paul Gauguin, et Henri de Toulouse-Lautrec. Ces derniers ont privilégié, plus que les impressionnistes, l'expression, la structure et la forme. Le néo-impressionnisme, issu du mouvement impressionniste, se réfère à une technique picturale où les pigments de couleur ne sont plus mélangés, soit sur la palette ou directement sur la toile, mais placé par petites "taches", pour un "mélange optique".
12. Pâkbâz Ru'in, "*Naghâshi-e mo'âsser-e Irân: modernisme ya noâvari*", (Peinture contemporaine iranienne: innovation ou modernisme), *Honarhâ-ye tadjassomi (Arts plastiques)*, 1378 Winter – No.7, p. 163. [en persan]
13. *Idem*, p. 170.
14. *Ibid*.
15. Site de art dictionary:http://www.artlex.com (http://www.artlex.com/ArtLex/Mi.html#anchor5714639)
16. Voir: Pâkbâz, Ru'in, "Contemporary Art of Iran: A New Look at Nature", *Tâvoos*, Nos. 3–4, 1379/ 2000, p. 261.

Bibliographie:

- Alavi, Bozorg, "Namayeshgâh-e honarhâ-ye zibâ (Expositions des Beaux-arts)," *Payâm-e nour*, 2ème année, No. 10, mordâd 1325 H. sh. / 1946, pp. 1-15. [en persan]
- Bernard, Denvir, *The Thames and Hudson Encyclopaedia of Impressionism*, London, Thames and Hudson, 1990.
- Gordon Robert, Forge Andrew, *Degas*, New York, H.N. Abrams, 1988.
- Hollingsworth Mary, *L'homme et L'art - Une Histoire De L'art*, Adaptation français de Canal, Denis-Armand et Planchon, Olivier, (Titre original: L'arte nella storia dell'uomo) Paris, Gründ, 2004.
- Madeline Laurence et Lobstein Dominique, *l'ABCdaire de l'impressionnisme*, Flammarion, Paris, 1995.
- Mohâjer Mostafâ, "Namâyeshgâhâ-ye bozorg va bienâlhâ-ye naghâshi (Les grandes expositions et les Biennales de peinture)," *Honarha-ye Tadjassomi (Arts plastiques)*, 1ère année, No. 1, 1377 H. sh. / 1998. [en persan]
- Mojâbi Javâd, *Pioneers of Contemporary Persian Painting: First Generation* (Les Pionniers de la Peinture Contemporaine Persan: Première Génération), Téhéran, Publication iranienne d'Art, 1998.
- Pâkbâz Ru'in, "Contemporary Art of Iran: A New Look at Nature", *Tâvoos*, No. 3–4, 1379/ 2000, pp. 254–265.
- Pâkbâz Ru'in, "*Naqqâshi-e mo'âsser-e Irân: modernisme ya noâvari*", (Peinture contemporaine iranienne: innovation ou modernisme), *Honarhâ-ye yadjassomi (Arts plastiques)*, 1378 Winter – No.7, pp.160-173. [en persan]
- Pâkbâz Ru'in, «L'origine de l'émergence de l'impressionnisme», présenté en 1375 à la Faculté des Beaux-arts de Téhéran [en persan]. Accessible sur le site: http://www.mandegar
- Rewald John, *Histoire de l'impressionnisme*, [Traduit de l'anglais par Nancy Goldet-Bouwens], Paris, Club des éditeurs, 1976.
- Ruhrberg K., Schneckenburger M., Fricke C., Honnef, K., *L'Art au XXe siècle*, Walther, Ingo F., Taschen 2002.
- Site de Art Dictionary: http://www.artlex.com(http://www.artlex.com/ArtLex/Mi.html#anchor571463)

L’histoire du théâtre moderne persan (1870-1980)

(3ème et dernière partie)

Touradj Rahnema
Traduit de l’allemand par
Shekufeh Owlia

Né à Rasht dans le nord de l’Iran, Akbar Râdi est un des dramaturges prolifiques du pays. Ce qui distingue ses pièces de théâtre de bien d’autres n'est pas son choix de thème, mais plutôt sa façon de gérer les dialogues. Sa pièce intitulée *Marg dar Pâiz* (La mort en automne), dont la première eut lieu en 1967, en est un excellent exemple.

Mashdi est un vieux paysan honorable vivant une vie paisible en compagnie de sa femme dans un petit village du nord de l’Iran. Comme il souffre de maux de pieds, il ne peut rendre visite à son fils qui habite la ville voisine qu'en s’achetant un cheval avec toutes ses économies. Mais par malheur, un marchant rusé lui vend un beau cheval, malade et qui meurt peu après. La mort du cheval entraîne presque sa propre mort mais en dépit de tout, il garde l’espoir de pouvoir un jour rendre visite à son fils.

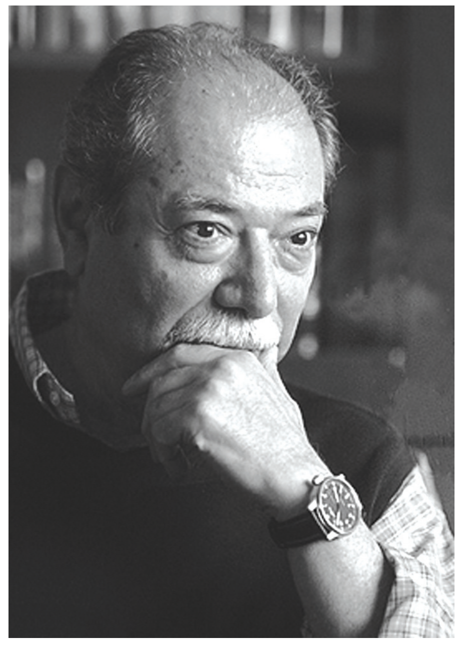
Par une soirée hivernale, il décide d’entamer le voyage à pied, mais finit par s’écrouler à mi-chemin. Le lendemain, il est retrouvé mourant et tous les efforts de sauvetage resteront sans succès. Mashdi, qui a l’impression d’avoir été trompé par ses prochains, n’a plus qu’un vœu, celui de revoir son petit jardin une toute dernière fois avant de rendre l’âme. Accablé, le pauvre constate que le monde d’aujourd’hui ne lui est plus familier et que chacun ne pense qu'à soi. Il arrive à la conclusion que seule la nature, n’étant pas encore dépravée, est digne de confiance.

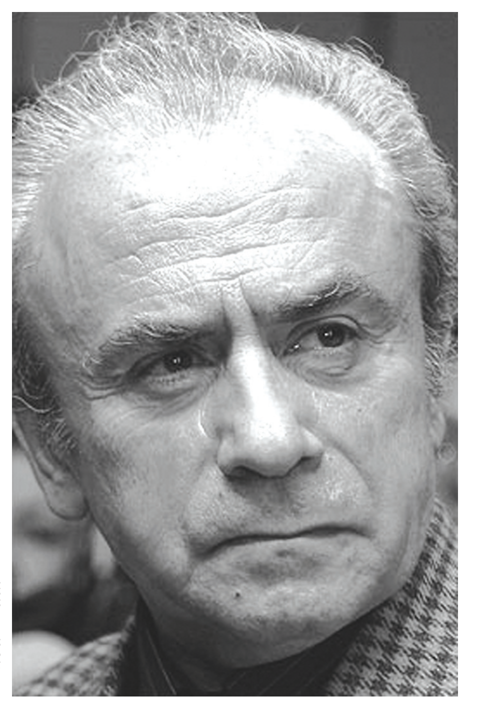
Il serait dommage de considérer *La mort en automne* comme n’étant qu’une histoire traitant de paysans alors, qu’en réalité, cette pièce aborde non seulement les problèmes des couches sociales moins aisées mais aussi les relations difficilement supportables qui dominent dans un pays où les dirigeants font l’éloge des réformes agraires. Vue sous cet angle, cette pièce naturaliste a certaines affinités avec l’œuvre de Gerhart Hauptmann.

La mort en automne est une pièce qui comporte très peu d’action et de personnages, et il semble que l’auteur emploie délibérément des éléments épiques afin de mieux décrire la ruine d’un petit homme délaissé, mais il reste à savoir à quel point ce style imprègne réellement la façon d'écrire de Râdi. Il reste aussi à savoir si le fait de représenter la mort sur scène donne son sens plein à l’expression dramatique. Au cours de sa carrière, Râdi composa plusieurs pièces dont *Ofoul* (Le déclin) (1964), *Ersiye-ye irâni*

(L'héritage iranien) (1968) et *Sayyâdân* (Les chasseurs) (1969) furent les plus célèbres.

Ali Nassiriân et Bijan Môfid sont deux acteurs et metteurs en scène de renom qui vouèrent une attention toute particulière au folklore, légendes et contes de fées persans. De par son caractère mythique, *Bolbol-e sargashteh* (Le rossignol errant)[1], pièce basée sur un ancien conte de fées persan, attira non seulement l'attention des Iraniens, mais aussi celle des critiques occidentaux. En avril 1960, dans le cadre du festival de théâtre international, Nassariân en donna plusieurs représentations.


Ali Nassiriân


Akbar Râdi

Plus célèbre comme acteur doué d'une grande ouverture d'esprit que dramaturge, on lui reproche bien souvent un certain manque de littérarité dans ses pièces. La pièce la plus célébrée de Nassiriân demeure jusqu'à aujourd'hui sa pièce intitulée *La tanière du chacal* dont la première eut lieu à Téhéran sous sa propre direction en 1969.

La réputation du dramaturge téhéranais Bijan Mofid est redevable à *Sharhr-e Ghesseh* (La ville des contes), mélodrame comportant plusieurs scènes non homogènes, qui sont uniquement liées par les paroles et la musique. La pièce s'ouvre sur le récit d'une narratrice qui explique au public ce qu'est la légendaire *Shahr-e Ghesseh*, ville située dans le royaume des fables où seuls des animaux vivent. Curieusement, renards, lions, éléphants, ânes et souris vivent aux côtés de chameaux, singes et perroquets. Selon le dramaturge, chaque animal représenterait un type particulier d'homme ce qui n'est, de loin, rien de nouveau dans le monde littéraire. Il traite toutefois des problèmes de la nature humaine avec une telle pointe d'ironie que «*la pièce toute entière ressemble davantage à un sketch de cabaret qu'à une pièce de théâtre proprement dite*.»[2]

Parmi les animaux multicolores du zoo que nous présente Mofid, on retrouve deux animaux dotés d'une importance toute particulière, notamment l'éléphant et le perroquet. Etant très naïf, l'éléphant

personnifie les hommes constamment terrorisés par une masse; l'artiste contemporain, quant à lui, est incarné par le perroquet. Pour commencer, l'éléphant se voit obligé de prendre un nom d'emprunt contre son gré puis, seul, après avoir renoncé à tout ce qui faisait partie de son identité, y compris sa dent d'ivoire, il comprend soudain qu'il n'est plus celui qu'il avait été auparavant. Cette scène touchante dépeignant la dépersonnalisation de l'éléphant présente bien des affinités avec une pièce par Brecht intitulée *Mann ist Mann* (Homme pour homme). [...] Dans *La ville de contes*, le renard symbolise le séducteur rusé qui représenterait, selon l'écrivain, les dignitaires religieux de l'époque. La première de ce mélodrame eut lieu à Shirâz en 1968 et fut ensuite montée sur scène à Téhéran pour un peu moins d'un an.

Les dramaturges du théâtre contemporain du pays sont loin de se limiter à ceux que nous avons mentionnés dans le cours de cet article; ainsi, parmi les autres dramaturges de grand talent, nous pouvons également mentionner Bahman Forssi, Abbâs Na'lbandiân, Esmâil Khaladj, Manoutchehr Râdin et Mohsen Jalfâni. Nous ne pourrons pas cependant traiter de tous ces intellectuels dans le cadre du présent article.

Pour conclure, je me contente de présenter brièvement *Une affaire en Occident,* pièce composée en 1925 par Mohammad-Ali Eslâmi mais qui ne fut jouée qu'en 1963 et dont la traduction allemande est également accessible.

Cette pièce à thèse, axée davantage sur la force d'expression que sur l'intrigue, se centre sur un scandale de nature sociopolitique mettant en scène Christine Keeler ("la femme"), Profumo ("le ministre"), l'attaché soviétique ("le diplomate") et le jamaïcain ("l'artiste"); le tout se centre sur ce scandale qui, au début des années soixante, secoua violemment l'Angleterre ainsi que plusieurs autres pays du monde.

La pièce la plus célébrée de Nassiriân demeure jusqu'à aujourd'hui sa pièce intitulée *La tanière du chacal* dont la première eut lieu à Téhéran sous sa propre direction en 1969.

Cette œuvre d'Eslâmi ressemble vaguement à une pièce de Friedrich Dürrenmatt intitulée *Die Ehe des Herrn Mississippi* (Le Mariage de Monsieur Mississippi). Ce qui la rend bien particulière est non seulement le choix de thème, mais aussi la description des personnages principaux. Ils sont d'une importance primordiale sur le plan psychologique en tant qu'hommes en chair et en os, alors qu'ils incarnent différents idéaux-types au niveau symbolique. La figure centrale de la pièce est de loin "la femme" qui est sensée représenter la planète Terre.

L'un des personnages de la pièce, le ministre, aimerait posséder et le pouvoir et l'amour sans reconnaître toutefois qu'il n'en possède réellement aucun. Les personnages masculins symbolisent les trois blocs du monde de l'époque de la guerre froide: le bloc de l'Ouest, de l'Est et les pays en voie de développement. Bien que le diplomate sacrifie la présence du futur, c'est-à-dire son amour pour la foi socialiste, il ne finit pas non plus par trouver le bonheur. L'artiste représente à lui seul les peuples sous-développés et soi-disant non civilisés. Il est un sans-le-sou sans soucis et c'est cela qui constitue justement son point fort, car c'est le seul à être un homme vivant.[3] ■

1. Pièce rédigée en 1956
2. Thiele, Manfred, *Bijan Mofid*, Paru dans le magazine "Kâveh", cahier 29, Munich, 1970, p. 193.
3. Gelpke, Rudolf, dans sa préface à *Une affaire en occident*, Tübingen et Basel, 1964, p. 11.

France-Iran
400 ans de relations passionnelles

Jean-Claude Voisin*

Cet article doit être considéré comme le compte-rendu du travail exemplaire de l'équipe des chercheurs de l'UMR 7528, réunie autour de Florence Hellot-Bellier[1]*. L'ouvrage considéré*[2]*, remarquable par la documentation dépouillée mais peu connu en Iran, a voulu mettre en valeur le dialogue instauré depuis le Moyen âge entre deux grands pays: la Perse/Iran et la France. L'équipe a tenté de mettre en exergue les grands traits des différentes périodes, et plus précisément depuis le XVIIe siècle*[3]*, à travers le prisme des archives relatives aux chefs de mission*[4] *par essence hommes de dialogue - tant français envoyés en Perse/Iran qu'iraniens envoyés en France*[5]*.*

Les documents analysés et croisés s'appuient tant sur les archives de la diplomatie française que sur des sources d'information de la diplomatie iranienne: lettres de créances, lettres de rappel, feuille de route gouvernementale, rapport de correspondance, instructions, discours et témoignages oraux des ambassadeurs en poste ou anciens ministres après 1970.

Ce double point de vue, abordant ce long épisode de 400 ans des relations diplomatiques franco-iraniennes, s'appuie essentiellement sur les dossiers personnels des chefs de poste. L'engagement de chacun des chefs de la diplomatie en poste dans ces deux pays permet une première approche et offre déjà un très intéressant panorama de ce que furent pendant ces quatre derniers siècles le dialogue entre deux grands pays; c'est à dire tout sauf un long fleuve tranquille.

Si les rapports que l'Iran/Perse a entretenu avec la Grande-Bretagne, la Russie puis plus tard les Etats-Unis sont déjà des rapports politiques et économiques, les relations France/Iran sont dominées de manière constante par les aspects culturels; chacune des deux nations regardant l'autre avec admiration. L'ouvrage rythmé par l'arrivée en poste puis par le départ de chefs de mission nous permet de comprendre les multiples périodes d'intenses activités diplomatiques, marquées par de grandes coopérations, puis stoppées par des volte-face et revenant sur une position constructive. De 1604 à nos jours, les préparatifs des missions, les relations avec les autorités gouvernementales du pays d'accueil (Ministères des Affaires Etrangères, chefs d'Etat), avec les propres gouvernements et ministères des chefs de mission, la réalité des séjours: autant d'aspects qui tentent d'illustrer les composantes essentielles des relations franco-iraniennes, tant politiques que militaires, culturelles qu'économiques. L'ouvrage met en valeur, tout au long de ses 828 pages, le maître mot de *dialogue*, qui est le propre des diplomates, dont la tâche principale est de maintenir ou de rétablir le dialogue en période de crise et qui doivent pour cela bien comprendre et connaître la situation du pays dans lequel ils sont envoyés, saisir la culture et la psychologie de leurs interlocuteurs: un *goftegou* fondé, non pas sur les confrontations mais sur la concertation.

I – Des Abbasides à l'institution d'une véritable diplomatie

Les contacts officiels entre les gouvernements des deux nations remontent à l'époque de Charlemagne qui reçoit en 807, comme il l'avait fait avec l'Empire byzantin, un émissaire du Calife Hâroun al-Rashid, d'origine iranienne.

Plus tard, au XIIIe siècle, les missions diplomatiques envoyées par les souverains francs auprès des Khâns mongols à Qaraqoroum, traversent la Perse ou s'arrêtent à Tabriz auprès des souverains mongols ilkhanides. Leurs lettres de mission sont alors traduites par les Arméniens en persan, puis en mongol. Hülagü répondra au Roi de France. Des échanges d'émissaires se poursuivent avec Philippe le Bel et les successeurs d'Hülagü. On découvre alors l'inviolabilité de l'immunité accordée aux ambassadeurs. Mais ces relations, à visées essentiellement politiques et militaires, aboutiront cependant à une impasse. Au XVe siècle, les rivalités princières à la cour de France poussent les Ducs de Bourgogne à chercher alliance auprès des Iraniens. Les consuls marseillais du Levant en seront les premiers bénéficiaires.

Mais c'est avec François Ier au XVIe siècle (1515-1547), qu'une véritable politique diplomatique est engagée et qui met, pour près de deux siècles, la Perse comme le complément d'une véritable politique moyen-orientale, dont l'épicentre était Constantinople. L'intérêt économique dominait alors. Shâh Abbâs (1587-1629) chercha à se rapprocher d'Henri IV (1589-1610) pour soutenir les exportations de soie vers la France mais le Roi de France préférera l'alliance avec les Ottomans. C'est sous Louis XIII

> C'est avec François Ier au XVIe siècle (1515-1547), qu'une véritable politique diplomatique est engagée et qui met, pour près de deux siècles, la Perse comme le complément d'une véritable politique moyen-orientale, dont l'épicentre était Constantinople.



Mohammad Rezâ Ghazvini à Versailles en 1715

Photo:doc. Ministère français des affaires étrangères



Hassan Taghizâdeh, vazir-e mokhtâr, 1933-1935

Photo:doc. Ministère français des affaires étrangères

(1610-1643) que cette main tendue de Shâh Abbâs sera saisie par la France et le Ministre Richelieu. Des échanges d'émissaires officiels se firent réguliers. Religieux et commerçants jouent le rôle d'ambassadeurs sans en avoir le titre. Les XVIIe et XVIIIe siècles sont déjà marqués par cet engagement intéressé des religieux occidentaux (Carmes, Jésuites, Franciscains, Capucins) et des Arméniens pour le développement de leurs affaires commerciales avec, à la clef, les traités unissant leurs intérêts à ceux de la Compagnie des Indes Orientales. La France «découvre» et se passionne pour l'Iran. Montesquieu s'en inspirera. La diplomatie devient alors, à la Cour de France, un outil au service de l'Etat. On échange les portraits des souverains. Les préoccupations sont aux échanges commerciaux. La toute jeune Compagnie des Indes Orientales cherche des débouchés et des comptoirs. Les ports iraniens du Golfe persique deviennent un enjeu. En 1715, on échange les premiers consuls. La Révocation de l'Edit de Nantes, qui pousse les Protestants à l'exil, voit des familles françaises de joailliers et d'horlogers s'installer à Ispahan. C'est le temps des ambassades itinérantes entre la France et la Perse. Puis avec la seconde moitié du XVIIIe siècle vient le temps des savants naturalistes et botanistes. Des consuls s'installent à Shiraz et à Ispahan, les Iraniens à Marseille. La fascination puis la découverte marquent l'épisode napoléonien mais instaure aussi des relations militaires qui perdureront. Mais la traîtrise de Napoléon, abandonnant la Perse au profit de l'empire russe, laissera des cicatrices longues à se refermer.

> Tandis que les diplomates français collectaient les manuscrits persans afin de mieux comprendre l'originalité de la culture persane, les Iraniens, à Paris, faisaient provision de livres scientifiques, techniques et juridiques écrits en français.

Avec Napoléon III et Nâssereddin Shâh, les consulats sont confortés par l'ouverture en 1855 d'Ambassades à Téhéran et à Paris. C'est le début d'une longue lignée d'ambassadeurs et de ministres plénipotentiaires. Un nouveau traité de commerce et d'amitié, l'installation d'une résidence iranienne à Paris en 1859, fixeront un cadre permettant de nouvelles approches de coopération.

Le milieu du XIXe siècle apparaît comme un véritable jalon dans les relations. Les légations se composent de personnel épris des cultures et de la langue du pays hôte. Un état d'esprit naît. Il sera la base de cette originalité et de cette qualité du dialogue France-Iran. Sur les 150 années qui suivent, ces relations ne seront interrompues qu'à deux moments: 1855 et 1987. Harmonie, virtuosité, opiniâtreté, sont les maîtres mots qui marqueront ces 150 dernières années. Elles seront le fait de deux cents envoyés,

chefs de mission et chargés d'affaires (72 Iraniens, 128 Français) dont 45 ministres et ambassadeurs iraniens et 57 ministres et ambassadeurs français. Les éléments fondamentaux se mettent en place: échanges de missions militaires, des médecins français sont appelés à la cour du Shâh, on assiste à l'ouverture d'écoles françaises à Tabriz, à Ispahan, on envoie des étudiants iraniens étudier en France. La Perse ouvre cinq consulats en France (Paris, Bordeaux, le Havre, Marseille et Rouen).

«*Les Français envoyés en Perse cherchent aussi à découvrir ou à redécouvrir une très ancienne culture et à observer le système politique et le fonctionnement de la société*...»[6] Tandis que les diplomates français collectaient les manuscrits persans afin de mieux comprendre l'originalité de la culture persane, les Iraniens, à Paris, faisaient provision de livres scientifiques, techniques et juridiques écrits en français. Ces attitudes se situaient directement dans l'héritage des *Lumières*. Les relations de leur séjour en Perse, tels Arthur de Gobineau, de Léon-Eugène Descos ou plus près de nous, François Nicoullaud, les ambassadeurs de la vie quotidienne en Iran auprès des cercles intellectuels français.

La France, et c'est véritablement là l'originalité des relations avec l'Iran, ne s'intéresse pas aux gisements de naphte, cependant signalés par Jacques de Morgan. Elle se concentre sur les sciences humaines et tout particulièrement sur l'archéologie pendant que, de son côté, la Perse trouve sa place dans les conférences internationales grâce au poids de sa légation de Paris. La diplomatie choisit alors les parties de chasse et les pique-niques aux alentours de Téhéran ou les salons et les champs de course parisiens. La représentation diplomatique perse à Paris comptait alors parmi les quatre seules présences officielles perses dans le monde avec Londres, Saint-Pétersbourg et Constantinople.

En 1894, grâce à la générosité de Nâssereddin Shâh, la France fait construire sa Résidence sur un terrain offert au centre-ville, construction qui reprenait les plans d'un petit château que l'ambassadeur de Balloy possédait en France en Sologne et qui s'inspirait des éléments décoratifs du style qâdjâr.

II – L'archéologie en Perse: l'affaire des Français[7]

C'est avec les missions du Général Gardane, du Comte de Sercey et de Prosper Bourée, dans les premières années du XIX siècle, que la France commence à s'intéresser aux richesses patrimoniales et archéologiques de la Perse. Mais les informations transmises par de Sercey allaient faire naître un véritable



Visite du général Weygand à Téhéran en 1939

Photo:doc. Ministère français des affaires étrangères



Visite du musée de Téhéran par le Général de Gaulle, 1963

Photo:doc. Ministère français des affaires étrangères

engouement. Ainsi en 1839, l'Académie des Beaux Arts, dans la continuité de l'expédition d'Egypte de Bonaparte, envoyait en Perse le peintre Eugène Flandin et l'architecte Pascal Coste. Suit de peu Xavier Hommaire de Hell en 1845-48. Mais tout se met en place avec la mission de Marcel Dieulafoy en 1881-1882, prise en charge par le Ministère français de l'Instruction publique et des Beaux Arts. Dieulafoy découvre, accompagné de son épouse Jane, le site de Suse, sur lequel il pressent de grands moments pour l'archéologie.

Si les Français ne sont pas légion en Perse en cette fin du XIXe siècle, les Iraniens sont nombreux à voyager en France. Leurs journaux de voyage témoignent de l'intérêt particulier qu'ils portent à ce pays.

Soutenu par le directeur des Musées Nationaux français, Dieulafoy reçoit l'appui du Quai d'Orsay. La crainte d'une éventuelle concurrence de l'Angleterre, déjà très présente sur le terrain depuis le début du XIXe siècle, le pousse à activer les pourparlers diplomatiques avec le souverain perse.

En 1883, l'ambassadeur de Balloy est invité par le Quai d'Orsay à prendre l'attache du Shâh, qui ne donne pas suite malgré les interventions de son médecin personnel français, le Dr. Tholozan. Après un malentendu dû à un problème de vocabulaire, les négociations reprennent. Huit mois de négociations conduites par de Balloy aboutissent au *firman* du 7 décembre 1884, qui, sans limites de temps, définit l'espace de la mission, le statut des objets découverts, qui seront partagés par moitié. Mais l'application reste fragile. La menace anglaise plane sur les fouilles de Suse. Le gouvernement perse s'engage à n'accorder aucune fouille à Suse à quiconque, durant l'absence des Français.

L'ambassadeur de Balloy, efficace, attiré lui-même par l'archéologie, veille aux intérêts de la France en Perse. Apprécié par toute la Cour, l'ambassadeur sait maintenir un climat favorable à la préservation du site de Suse dans le giron des archéologues français. Ainsi après une dizaine d'années d'intenses activités diplomatiques tant auprès du Shâh qu'auprès du Gouvernement français (Ministères des Affaires Etrangères, de l'Instruction Publique), l'ambassadeur obtient, en contrepartie d'importants dédommagements financiers, la convention de 1895, qui attribue à la France le monopole des fouilles sur toute la Perse. La France crée le 19 avril 1897 la Délégation scientifique à la tête de

laquelle arrive Jacques de Morgan.

III- Un XXe siècle «français». Les années 1940-1980

Si les Français ne sont pas légion en Perse en cette fin du XIXe siècle, les Iraniens sont nombreux à voyager en France. Leurs journaux de voyage témoignent de l'intérêt particulier qu'ils portent à ce pays. Dans le même temps, en 1894, grâce à la générosité de Nâssereddin Shâh, la France fait construire sa Résidence sur un terrain offert au centre-ville, construction qui reprenait les plans d'un petit château que l'ambassadeur de Balloy possédait en France en Sologne et qui s'inspirait des éléments décoratifs du style qâdjâr.

Le tournant du XIXe siècle reste celui de la remarquable stabilité des ambassadeurs respectifs qui demeurent en moyenne de 15 à 30 ans en poste.

Les relations dans la première moitié du XXe siècle sont secouées de plusieurs soubresauts, qui ébranlent pour des périodes, cependant courtes, la bonne entente: les fouilles archéologiques, la coopération militaire en souffrent. Mais dans le même temps l'on voit s'ouvrir à Téhéran les Instituts Pasteur et Hessarak, le Musée archéologique, tous dirigés par des personnels français, tout comme la Direction des Beaux Arts et des Antiquités.

Survient la Deuxième Guerre mondiale. L'implication de l'Iran dans l'axe Italie-Allemagne met à mal pour quelque temps les relations. Mais sitôt arrivé au pouvoir dans la France libre, le Général de Gaulle impulse un nouveau dialogue; les légations sont de nouveau élevées au rang d'ambassade, on les étoffe de conseillers culturels et commerciaux, on crée l'Institut franco-iranien. Le Général de Gaulle, revenu en1958 au pouvoir, visite officiellement l'Iran en 1963; c'était la première visite d'un chef d'Etat français en Iran: *«le dialogue s'emballa…»*[8] La préparation de ce voyage donna lieu à différentes notes politiques; on peut y lire «*…Les liens d'amitié qui unissent traditionnellement la France et l'Iran sont fondés sur l'intérêt et l'estime réciproques que se portent deux peuples de vieille civilisation. Aussi n'est-il surprenant que les lettres, les arts et les sciences tiennent une place de choix dans les relations de nos deux pays…*»[9] Ces années 1960-1970 furent celles de tous les rapprochements, jusqu'au domaine nucléaire, cher au

Sitôt arrivé au pouvoir dans la France libre, le Général de Gaulle impulse un nouveau dialogue; les légations sont de nouveau élevées au rang d'ambassade, on les étoffe de conseillers culturels et commerciaux, on crée l'Institut franco-iranien.



Visite du général de Gaulle à l'Institut Pasteur de Téhéran en 1963

Photo:doc. Ministère français des affaires étrangères

Général de Gaulle, et qui bénéficia d'accord de coopération. Le Général de Gaulle reviendra sur les relations lors de son discours à l'Institut franco-iranien, en 1963: «*...Les affinités qui relient nos deux pays sont inoubliables. La réalité intellectuelle et morale de tous les temps est le fait que nos deux cultures sont essentiellement humaines et que l'effort*

Les diplomates français sortaient pour la plupart, comme c'est le cas encore de nos jours, de l'Ecole des Langues Orientales. L'Iran devenait l'étape ultime pour les diplomates français, consacrant à Téhéran leur carrière de négociateurs.

principal de notre esprit est caractérisé par une désinvolture par rapport à ce qui est purement matériel. L'avenir de la culture humaine, pratiquée par l'Iran comme par la France, unit les deux pays...»[10] Les diplomates français sortaient pour la plupart, comme c'est le cas encore de nos jours, de l'Ecole des Langues Orientales. L'Iran devenait l'étape ultime pour les diplomates français, consacrant à Téhéran leur carrière de négociateurs. En juin 1974, le Président Giscard d'Estaing s'apprêtait à accueillir, à Paris, les souverains iraniens. Une note élaborée au Quai d'Orsay présente la situation suivante: «*...Les relations franco-iraniennes n'appellent sur le plan politique que d'assez brefs commentaires. Fondées sur une sympathie ancienne, sur des affinités intellectuelles et les contacts d'affaires, elles sont traditionnellement excellentes. ...Rien ne devrait empêcher les deux pays de donner à leur bonne entente traditionnelle, surtout sur les plans de l'économie et de la coopération culturelle et technique, un contenu plus substantiel encore...*»[11]



Le couple Pompidou lors de la visite du lycée Râzi en 1968

Photo:doc. Ministère français des affaires étrangères

Le journal *Ayandegân* relatait le voyage et présentait le bilan comme celui d'un moment où l'Iran avait été traité comme une grande puissance. Deux ans auparavant, en préparation de la venue à Téhéran de Valery Giscard d'Estaing, le quai d'Orsay rédigeait: «*...L'activité culturelle se fonde sur l'attachement réel de toute une partie des élites iraniennes à la culture et la civilisation françaises. ...De manière plus profonde, c'est en France que se sont développées, le plus tôt et avec le plus de compétence, les études touchant à l'archéologie et à l'histoire de la langue et de la culture persanes...*»[12]

Conclusion

L'ouvrage tente de «*reconstruire, autant que faire se peut, le dialogue élaboré par les Ambassadeurs pendant quatre siècles, en un autre dialogue entre passé et présent. Selon les principes: écouter, comprendre, oublier, dire la vérité, afin de maintenir et enrichir le dialogue..*[13]». ■

Quelques dates jalons des relations France-Iran	
Septembre 1708	traité d'amitié et de commerce signé à Ispahan
Août 1715	nouveau traité d'amitié et de commerce signé à Versailles
Décembre 1807	convention commerciale signée à Téhéran
Juillet 1847	traité de commerce signé à Téhéran
Juillet 1855	ouverture de la légation de France à Téhéran
Juillet 1855	traité d'amitié et de commerce signé à Téhéran
Août 1859	ouverture de la légation de Perse à Paris
Décembre 1884	Firman accordant le droit de fouilles à Suze
Mai 1895	convention sur le monopole des fouilles accordé à la France
Août 1900	nouvelle convention sur les fouilles archéologiques
1921	inauguration de l'Institut Pasteur à Téhéran
1928	lycée franco-iranien Râzi
Déc. 1938-février 1939	rupture unilatérale des relations (à l'initiative de l'Iran)
21 mars 1935	la Perse devient l'Iran
Février 1942	rupture des relations de l'Iran et le Régime de Vichy
3 juin 1942	André Godard, reconnu délégué du Gouv. Provisoire par l'Iran
Septembre 1946	les légations de Paris et de Téhéran, élevées au rang d'ambassades
1974	signature du contrat Eurodif
Juillet 1987-Juin 1988	rupture des relations
Décembre 1991	règlement d'une partie du contentieux franco-iranien
(extrait de France-Iran, quatre cents ans de dialogue, page 754)	

---

* *Nous remercions M. Voisin, spécialiste de la culture du Moyen-Orient, de sa participation à ce numéro de* La Revue de Téhéran.

1. Madame Florence Hellot-Bellier est chercheur à l'UMR 7528 «Mondes iranien et indien», C.N.R.S., Ecole Pratique des Hautes Etudes, I.N.A.L.C.O.

2. Hellot-Bellier Florence, (2007), *France-Iran, 400 ans de dialogue*, 828 pages, disponible auprès des librairies parisiennes, «Le Thiers Mythe», 21, rue Cujas, Paris 5° et à la Librairie Orientale Sammelian, 51, rue Monsieur le Prince, Paris 6°.

3. Les dates retenues sont celles du calendrier grégorien et la nomenclature des siècles, celle de l'Histoire européenne.

4. Ministre ambassadeur extraordinaire, plénipotentiaire, chargé d'affaires, *vazir-e mokhtâr, safir-e kabir, kârdâr*…

5. Un dictionnaire biographique en somme de chaque chef de mission.

6. France-Iran, p. 40.

7. France-Iran, pp.184-192, à compléter par Chevalier Nicole (2002), *La recherche archéologique française au Moyen-Orient, 1842-1947*, Paris, éd . Recherche sur les civilisations, p. 113 et ss.

8. France-Iran, p. 42.

9. France-Iran, p. 346.

10. France-Iran, p. 347.

11. France-Iran, pp. 366-367.

12. France-Iran, p. 358.

13. France-Iran , p. 28.



La cité nationale de l'histoire de l'immigration, Paris, Porte Dorée, Photo: Luc Gruson

La cité nationale de l'histoire de l'immigration

Paris, Porte Dorée

Jean-Pierre Brigaudiot

Cette Cité nationale de l'histoire de l'immigration a été récemment créée (2007) et logée dans l'ancien musée des colonies bâti pour l'Exposition coloniale internationale de 1931; à cette époque, la France avait de nombreuses colonies de par le monde et cela contribuait grandement à sa richesse et à sa puissance. La décolonisation et l'accession des pays colonisés à l'indépendance auront lieu plus tard, essentiellement après la Seconde Guerre mondiale, et se feront jusqu'au début des années soixante avec les actions pugnaces conduites par le président le général Charles de Gaulle. Après la décolonisation, ce musée deviendra le *Musée des arts africains et océaniens* et ce jusqu'à l'ouverture du *Musée du quai Branly* destiné à rassembler l'essentiel des collections *d'art premier* en provenance des quatre coins de la planète. Ce musée des colonies de style plus ou moins *arts déco* en même temps que néo classique et marocain reste remarquable quant à son architecture; aujourd'hui encore, il a conservé sa façade couverte d'une profusion de bas reliefs et à l'intérieur on trouve de nombreuses peintures murales témoignant du monde officiellement bienheureux et exotique des colonies. Ces traces de la fonction initiale du lieu contribuent à instaurer un décalage très perceptible lors de la visite de ce qui est désormais

devenu la *Cité nationale de l'histoire de l'immigration.* En effet, tout ce qui est présenté, exposé là, au sujet de l'immigration, semble curieusement en transit ou logé de manière précaire car le mobilier et le matériel scénographique sont posés, installés dans des espaces qui n'ont pas été remodelés et ont été conçus bien antérieurement pour un tout autre contenu. Cela contribue certainement à faire ressentir toute cette documentation sur l'immigration comme n'adhérant pas à l'architecture et aux décors, sans doute trop riches par rapport à ce dont il est question ici, par rapport à ce que montrent les images: la pauvreté, les bidonvilles, le déracinement, la souffrance, bref le lot des populations immigrées. Cependant, au cours de la visite, l'intérêt s'accroit peu à peu pour le contenu exposé, contenu émouvant d'autant plus que rares sont les musées consacrés aux populations les plus pauvres, les moins stables, celles qui sont toujours occultées par l'histoire officielle. Car en effet l'histoire comme l'histoire de l'art parle presque toujours des classes possédantes et dominantes, celles qui bâtissent des palais, et il est beaucoup plus rarement question de la vie des classes les plus déshéritées, celles qui sont toujours oubliées. La création d'un musée consacré à l'immigration témoigne d'un certain courage politique car le sujet est de ceux qui suscitent toujours beaucoup de controverses et l'immigration, comme presque partout dans le monde, n'est pas ce que les pouvoirs souhaitent montrer ni évoquer, si ce n'est pour se glorifier de la juguler.

Au cours de la visite, l'intérêt s'accroit peu à peu pour le contenu exposé, contenu émouvant d'autant plus que rares sont les musées consacrés aux populations les plus pauvres, les moins stables, celles qui sont toujours occultées par l'histoire officielle.

La Cité nationale de l'histoire de



Photo: Jean-Pierre Dalbera

◀ *Salle d'exposition permanente à la Cité nationale de l'histoire de l'immigration à Paris*

l'immigration est organisée en trois espaces principaux: celui des expositions permanentes, celui des expositions temporaires et une médiathèque, ces espaces s'articulant autour du forum, une vaste salle lourdement décorée et antérieurement destinée aux manifestations officielles et festives. Curieusement, le sous sol a conservé le fameux aquarium tropical, fort ancien mais toujours fréquenté.

L'immigration est un phénomène dont l'origine se perd dans les temps passés et se confond avec le nomadisme, mode de vie bien rude imposé par la nécessité de se nourrir, par le climat et les saisons. L'immigration se confond également peu ou prou avec la conquête, ainsi par exemple, l'expansion romaine va drainer avec elle des immigrants, romains ou troupes d'autres peuples engagées de gré ou de force, qui s'enracineront dans les colonies. Elle se conjugue également avec cette immense difficulté humaine quant à accepter l'*Autre*, celui qui vient d'ailleurs, est différent, appartient à une minorité. L'histoire nous enseigne également que l'immigration peut générer la xénophobie, des rejets, des massacres, des pogroms, des génocides; elle se conjugue également avec le dénuement, les bidonvilles, la drogue, la prostitution; *l'immigration intérieure* est un phénomène contemporain que connaissent beaucoup de mégapoles sur tous les continents. Mais l'immigration est aussi cet ***échange*** d'une immense richesse entre l'un et l'autre, celui qui est là depuis toujours et celui qui arrive; l'immigré pouvant également «coloniser» son hôte grâce à ce qu'il apporte, sa culture, ses coutumes, son savoir faire, sa religion. Ici, en France, on ne nie plus

L'immigration est aussi cet *échange* d'une immense richesse entre l'un et l'autre, celui qui est là depuis toujours et celui qui arrive; l'immigré pouvant également «coloniser» son hôte grâce à ce qu'il apporte, sa culture, ses coutumes, son savoir faire, sa religion.



Les commerçants Saïd Hadjem et Arab Ougad devant leur boutique à Paris. 1922. Carte postale. Collection particulière Hamou Allam

l'apport des *beurs* (les enfants de l'immigration maghrébine) à la langue, à la musique populaire, pour ne citer que cela.

En France, l'immigration a commencé à se développer de manière évidente dans la seconde moitié du XIXe siècle et au début du XXe siècle, immigration de voisinage, immigration économique ou politique, par exemple italienne et polonaise, puis arménienne, russe et espagnole lors de la guerre civile, mais en ces derniers cas, il s'agit aussi de réfugiés venus s'abriter dans l'attente de la fin des combats. Après la Seconde Guerre mondiale et lors des *trente glorieuses* se développera rapidement une immigration coloniale et post coloniale au sein de laquelle on va trouver des populations venues de ce qu'on appelait l'Indochine française (Vietnam, Laos et Cambodge), d'Afrique du nord (Maroc, Tunisie et Algérie) et d'Afrique de l'ouest, pays et régions en grande partie francophones. A cela s'ajouteront des chinois, des sud américains comme les chiliens ou les argentins et plus récemment, dans une moindre mesure, des populations originaires de l'Asie du sud est ou du Moyen orient, turcs, afghans, irakiens, iraniens, palestiniens, syriens, etc. Cette immigration, comme le plus fréquemment, fuit l'extrême pauvreté et/ou les guerres, les dictatures et les persécutions politiques, idéologiques ou religieuses. Les immigrés, ceux qui sont isolés, viennent en partie dans l'idée de trouver un travail afin de subvenir aux besoins d'une famille restée au pays, ou bien pour s'installer définitivement puis faire venir cette famille. On parle beaucoup moins des émigrations à caractère culturel qu'a connu la France, avec, par exemple l'arrivée de tant d'artistes attirés par le rayonnement artistique de Paris ou/et fuyant les régimes totalitaires notamment soviétique et nazi. Cependant depuis plusieurs décennies, et de plus en plus, le long séjour comme l'installation en France sont difficiles, le pays connaît un fort taux de chômage et malgré les besoins en main d'œuvre liés aux travaux les plus pénibles, les administrations et les gouvernements consacrent beaucoup d'énergie à contrôler, à entraver l'immigration et à pourchasser et refouler un grand nombre d'arrivants ou même de personnes installées là depuis des années. L'immigration, sa limitation, ses méfaits supposés et la peur qu'elle génère, sont d'autre part des arguments électoraux dont certains partis politiques savent se servir avec habileté, notamment lors des campagnes électorales. Ce que montre aussi ce musée de l'immigration est que l'immigré a toujours été plus ou moins suspect et a généré une foule de mesures



▲ *Famille d'immigrés portugais dans un bidonville de la région parisienne (1964). Bloncourt, Gérard, Musée national de l'histoire et des cultures de l'immigration, CHNI, Paris*



Vietnam mai 1988. A bord du "Mary" 400 boat-people secourus par Médecins du monde, Patrick Bar/Eyedea/Gamma

et d'instruments destinés à le contrôler.

Lors de ma visite à la Cité nationale de l'histoire de l'immigration, j'ai pu voir une exposition temporaire ayant pour titre *Générations, un siècle d'histoire culturelle des maghrébins en France.* Le Maghreb, c'est-à-dire la Tunisie, le Maroc et l'Algérie ont longtemps fourni une grande partie de la main d'œuvre immigrée en France, ceci pour différentes raisons dont d'une part la proximité géographique et la francophonie, d'autre part les appels des entreprises à une main d'œuvre non qualifiée, docile, précarisée, échappant ainsi bien souvent au droit du travail et acceptant un mode de vie qui n'honorera vraiment pas la France. D'autre part encore, il faut prendre en considération la pauvreté des populations rurales de ces trois pays, pour lesquelles la France était la promesse d'une vie meilleure et d'une ascension sociale pour ses enfants. Ici l'exposition tend à montrer avant tout les aspects culturels de la vie des maghrébins installés en France, c'est-à-dire le côté acceptable et gratifiant de leur vie. Il y a indéniablement un aspect culturel de cette immigration et en France les maghrébins, comme les autres immigrés ont apporté leur culture et leurs coutumes, leurs croyances religieuses. L'installation d'abord extrêmement précaire, dans les bidonvilles, s'est sédentarisée avec l'éradication de ceux-ci dans le courant des années soixante, lors de la construction massive de logements sociaux, les HLM, dans les banlieues. Les maghrébins furent souvent et d'abord des hommes seuls, puis les familles arrivèrent et des enfants naquirent, ainsi cette population s'accrut en même temps que ses besoins autres que le seul emploi, en autre chose à caractère culturel, en relation avec les racines, avec la musique, la poésie, les

> Ce que montre aussi ce musée de l'immigration est que l'immigré a toujours été plus ou moins suspect et a généré une foule de mesures et d'instruments destinés à le contrôler.

rituels des mariages, la pratique religieuse. Une immigration massive comme celle-ci crée une économie, le quartier Barbès à Paris en témoigne, où les commerces en tous genres visent les populations africaines et maghrébines. L'exposition permet de découvrir autant des écrivains, des cinéastes, historiens ou romanciers, que des groupes de musiciens. On y découvre également le rôle des maghrébins dans la société française, au plan politique et au plan de l'engagement dans les armées lors de la première et puis de la Seconde Guerre mondiale; l'empire colonial français n'a pas négligé ce potentiel humain quant à sa capacité à fournir ses troupes en combattants. Malgré l'accent mis sur la culture maghrébine telle qu'elle s'est développée en France, l'exposition ne peut cacher les conditions de vie de cette population, ce qui génère un sentiment de malaise lorsqu'on fait le rapprochement avec la plus que médiocre situation des banlieues d'aujourd'hui où vivent beaucoup de descendants, désormais citoyens français, de ces maghrébins arrivés il y a plus d'un demi siècle. L'exposition est riche en documentation, aidée par un usage pertinent et conséquent du multimédia et du cinéma, mais il lui manque peut-être une dimension plus critique car on le sait bien, la vie des immigrants maghrébins a été bien dure et celle de leurs descendants, trois générations plus tard, ne reste globalement pas facile, ce qui est un euphémisme car la xénophobie est toujours là, ainsi que les rejets et la marginalisation.

Les autres espaces d'exposition de ce musée sont consacrés à l'histoire de l'immigration de manière plus générale puisque la documentation proposée permet de rencontrer la plupart des nationalités ayant peu ou prou contribué à constituer la France d'aujourd'hui. Ce qui est exposé repose sur les dons effectués par les familles et ce fonds permanent s'intitule *Repères, deux siècles d'immigration.* La scénographie a un caractère pédagogique très marqué, soutenue par une présence massive du multimédia, interactif ou non, et la présence également de nombreux



Salle d'exposition permanente à la Cité nationale de l'histoire de l'immigration à Paris

documents épistolaires, passeports, laisser passer, photos, ainsi que d'objets ayant appartenu aux immigrés. Il y a également des documents d'analyse des migrations, cartes géographiques et statistiques. L'exposition nous fait entrer dans la vie de ces familles immigrées et par ce qu'elle en montre, principalement la souffrance et la misère, a un pouvoir de forte émotion et peut-être même de culpabilisation. Ici le musée, à travers une documentation fournie, propose un panorama de l'immigration venue de toutes parts, depuis le XIXe siècle, et des conditions de son accueil. Le ton est du coup beaucoup plus acide que pour l'exposition sur les maghrébins et leur culture car on peut y voir, par exemple, comment la presse ou une certaine presse a pu se montrer tellement hostile et haineuse à l'égard des immigrés, quels qu'ils soient. Ainsi peut on également voir à travers les passeports et permis de séjour exposés ici et là comment l'administration de l'état et l'administration locale ont su encadrer et surveiller ces populations, souvent au mépris des droits et libertés garantis par la constitution. L'un des aspects fort intéressant de ce musée est qu'il montre et explique comment un Etat-nation, la France, va définir la notion de citoyenneté, ce qui lui permettra de distinguer juridiquement le citoyen de l'étranger, donc de l'immigré, de *l'autre*, celui qui est différent tant par son aspect que par sa culture et ses coutumes. De ce fait, les stratégies administratives vont entériner l'usage de pratiques discriminatoires à l'égard des populations immigrées.

L'exposition nous fait entrer dans la vie de ces familles immigrées et par ce qu'elle en montre, principalement la souffrance et la misère, a un pouvoir de forte émotion et peut-être même de culpabilisation.

Le lieu présente, parmi d'autres immigrés, des russes, ceux qui ont fui l'avènement du régime soviétique à partir de 1917. Ces russes, du moins ceux dont



Musiciens russes de l'orchestre du cirque Hagenbeck lors de la tournée à Marseille, Musée national de l'histoire et des cultures de l'immigration



L'exposition Repères. Photo: Awatef Chengal, Cité nationale de l'histoire de l'immigration

on parle le plus fréquemment, étaient souvent issus de classes aisées, ce qui en fait une population immigrée un peu à part qui bâtira des églises orthodoxes et des palais et mènera plutôt une vie mondaine. Mais chaque population migrante évolue selon des modalités différentes, ainsi l'émigration asiatique n'a jamais suscité la même hostilité que les populations maghrébines et s'est en quelque sorte fondue dans le paysage sans heurts, ceci malgré la création de quartiers communautaires et homogènes de type *china town.*

La Cité de l'histoire de l'immigration parsème les espaces d'exposition permanente de quelques œuvres d'art contemporain; pour ma part, je pense que l'intention est bonne mais que la présence et la puissance de ces œuvres mériteraient d'être davantage développées.

Enfin il y a cette médiathèque, vaste, claire, très bien dotée en ouvrages et très copieusement équipée en matériel multimédia. On y découvre que le sujet de l'immigration a généré de longue date une énorme littérature, des publications de périodiques, des recherches en sciences sociales, des films, des vidéos et de nombreux débats, mais aussi des combats pour un accueil des populations immigrées digne de la France en tant que pays de la tradition des droits de l'homme.

La Cité nationale du musée de l'immigration programme en permanence de fort nombreuses activités à caractère pédagogique, comme des visites de groupes avec accompagnateur, mais également des conférences, des rencontres, des spectacles: théâtre, concerts, projections de films, des débats thématiques, des présentations de livres et des publications propres au musée.

Ce lieu mérite certainement une longue visite car ce qui s'y montre dépasse largement le problème, semble t-il à jamais résolu de l'immigration en France; les questions soulevées touchent en effet à l'humanité entière dans son rapport à *l'autre*, celui qui diffère et pour cela dérange; on y apprend sans nul doute à mieux vivre ensemble ou à en rêver. ■

L'eau et l'architecture Thème du concours 2010 de la Fondation Mirmiran

Djamileh Zia

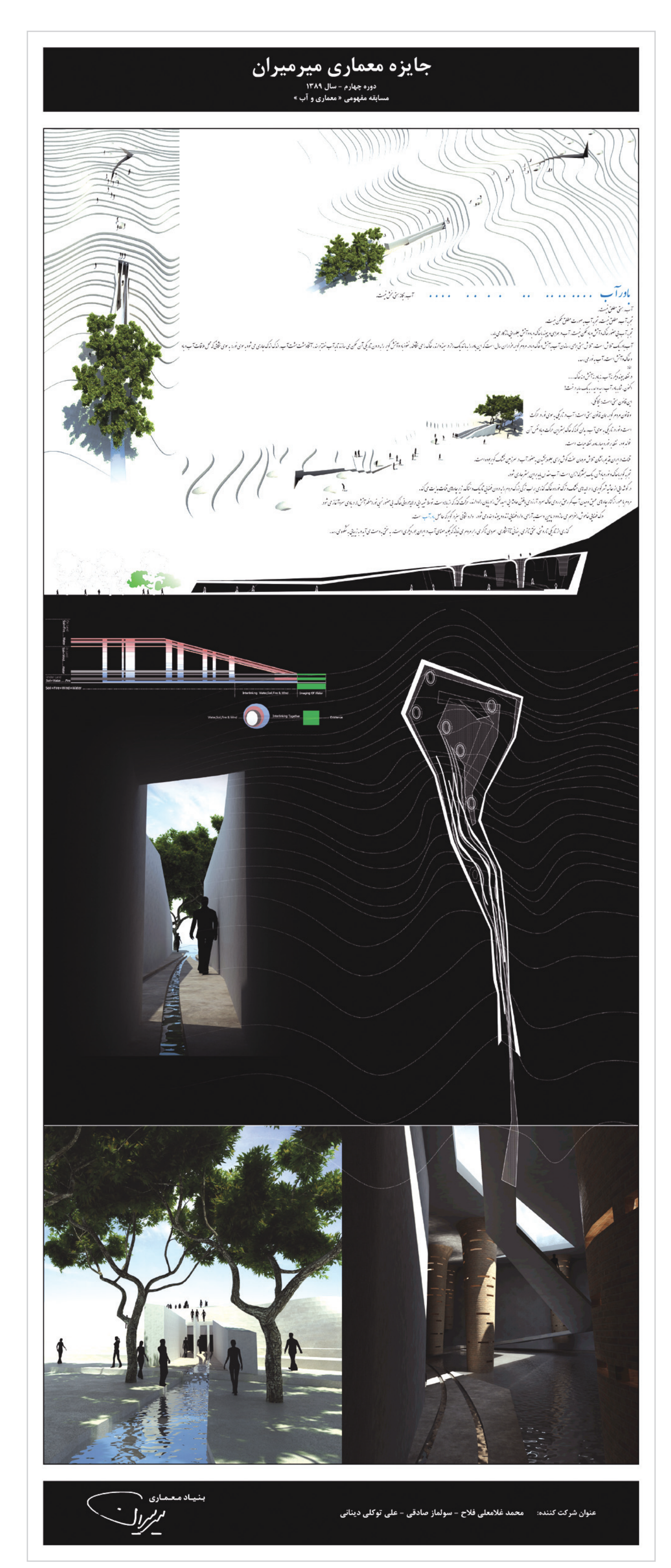


Le pont Shahrestân, Ispahan. Les fondations du pont datent de l'époque sassanide

La Fondation d'architecture Mirmiran organise depuis deux ans un concours de «design conceptuel» pour encourager les jeunes architectes iraniens à réfléchir sur les modalités de la prise en compte des éléments de l'architecture iranienne traditionnelle dans l'architecture moderne. Le thème du concours de cette année était «l'eau et l'architecture».

La Fondation Mirmiran a été créée il y a quatre ans en hommage à Hadi Mirmiran (1945-2006), qui fut l'un des architectes iraniens talentueux de ces dernières décennies. Plusieurs projets de rénovation de quartiers anciens (à Shiraz, à Ispahan, à Téhéran), d'un jardin persan (à Farah-âbâd d'Ispahan) et des projets de construction de villes nouvelles dans les zones industrielles (à Zarand de Kerman, à Ispahan) sont de lui. L'élargissement de la cour du mausolée de l'Imam Rezâ à Mashhad, le bâtiment du consulat d'Iran à Francfort et celui de l'ambassade d'Iran à Bangkok ont également été conçus par Hadi Mirmiran, de même que la station de métro «Haghâni» de Téhéran, et le projet du Musée national de l'eau qui est en cours de construction dans le parc Pardissân de Téhéran.

La Fondation d'architecture Mirmiran organise depuis deux ans un concours de «design conceptuel» pour encourager les jeunes architectes iraniens à réfléchir sur les modalités de la prise en compte des éléments de l'architecture iranienne traditionnelle dans l'architecture moderne. Le thème du concours de l'année précédente était «la lumière et l'architecture», celui de cette année «l'eau et l'architecture». Lors de la cérémonie de la remise des prix de cette année, qui eut lieu le 20 avril 2010 à la Maison des Artistes à Téhéran, Iraj Etessam, directeur de la Fondation Mirmiran, a dit: «*Nous avons envie de profiter de tous les progrès qui ont eu lieu dans les sociétés modernes, mais nous devons également faire attention au fait que nous avons un passé architectural brillant, et nous devons utiliser*





Les deux projets ayant reçu le premier prix du concours de la Fondation Mirmiran en 2010. A gauche, projet de Mohammad Golamali Falah, Solmaz Sadeghi et Ali Tavakoli Dinani (un lieu de promenade sous-terrain qui évoque le kâriz). A droite, projet de Farshad Kazerouni (un musée d'eau sous la terre).


Le système hydraulique de Shushtar

cette richesse culturelle dans notre architecture moderne… Pour ce faire, mieux nous connaîtrons l'architecture traditionnelle iranienne, mieux nous arriverons à créer des projets modernes qui conviendront à notre manière de vivre». Au cours de cette cérémonie, des

La Fondation d'architecture Mirmiran organise depuis deux ans un concours de «design conceptuel» pour encourager les jeunes architectes iraniens à réfléchir sur les modalités de la prise en compte des éléments de l'architecture iranienne traditionnelle dans l'architecture moderne.

projections de photos ont rappelé au public l'héritage architectural de l'Iran en rapport avec l'eau, par exemple le pont *Si-o-seh pol* à Ispahan, les *kâriz*, le système hydraulique de Shushtar[1].

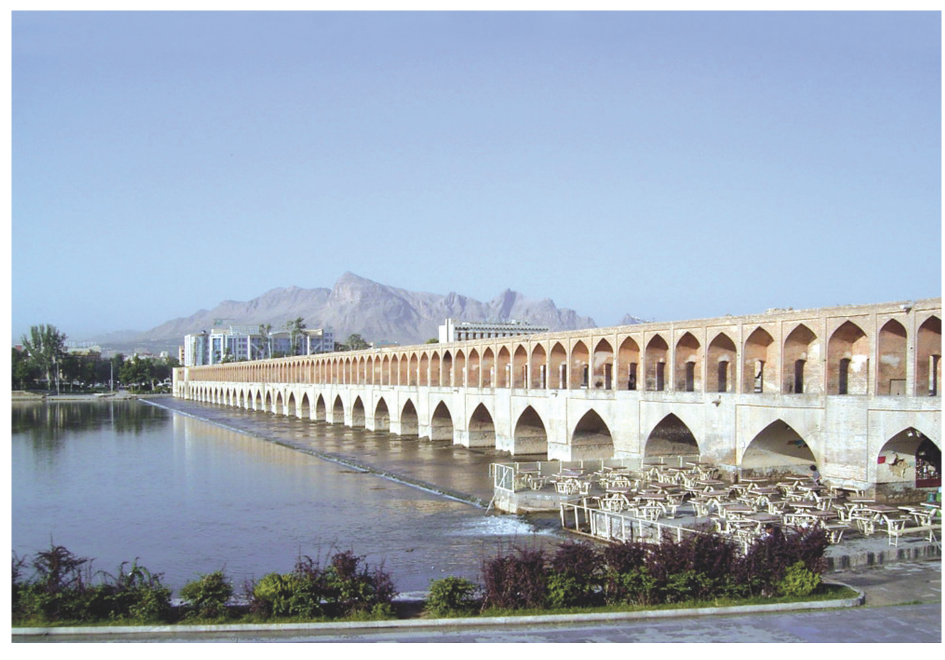
Lors de cette cérémonie, Faryar Javaherian[2] a évoqué, dans un brillant exposé d'une vingtaine de minutes, l'importance de l'eau dans les projets de Hadi Mirmiran lui-même, et la grande valeur accordée à l'eau dans la culture et l'architecture iranienne depuis des millénaires. Elle a précisé que l'eau était l'un des éléments les plus sacrés pour les Iraniens à la période préislamique et a cité quelques exemples à ce propos: les rois achéménides étaient intronisés dans un lieu de culte d'Anahita, déesse de l'eau; un bas-relief à Naghsh-e Rostam montre le roi en train de recevoir l'anneau de la royauté de la main de la déesse Anahita.

Faryar Javaherian parla de l'importance de plus en plus grandissante de l'eau - en particulier l'eau potable - pour les habitants de notre planète, et rappela que depuis une quarantaine d'années, la question de constructions respectant l'environnement et prenant en compte le développement durable était

devenue cruciale pour les architectes; cependant, les Iraniens utilisaient il y a plusieurs millénaires des systèmes écologiques d'irrigation, de canalisation et de collecte d'eau: «*Les Elamites avaient construit des canaux pour guider l'eau du fleuve Dez jusqu'à leurs lieux d'habitation. L'eau du fleuve était stockée dans des réservoirs placés tout au long des canaux, ce qui permettait la sédimentation des impuretés - méthode très proche de celle que nous utilisons de nos jours pour traiter l'eau et la rendre potable... Dès avant l'époque achéménide, les Iraniens collectaient l'eau de pluie dans des récipients en terre cuite; cette méthode est actuellement préconisée par les écologistes et utilisée dans différents pays tels que l'Inde, le Bangladesh, le Japon et en Amérique du sud. De plus, un système ingénieux de mesure du temps d'irrigation pour les champs agricoles – grâce à un brin d'herbe que l'on jette dans l'eau du canal à un endroit précis - était utilisé par les Iraniens depuis l'époque achéménide et l'est encore actuellement. A l'époque préislamique, il semble que les Iraniens utilisaient également une méthode d'irrigation par diffusion progressive de l'eau stockée dans un grand vase que l'on plaçait dans la terre à côté d'un arbre; on peut considérer cette méthode comme l'ancêtre du système d'irrigation goutte à goutte que l'on utilise de nos jours*».

A l'époque préislamique, il semble que les Iraniens utilisaient une méthode d'irrigation par diffusion progressive de l'eau stockée dans un grand vase que l'on plaçait dans la terre à côté d'un arbre; on peut considérer cette méthode comme l'ancêtre du système d'irrigation goutte à goutte que l'on utilise de nos jours».

Faryar Javaherian a ensuite parlé du *kâriz* (ou *ghanât*). Le *kâriz* est composé de plusieurs dizaines de puits alignés (dont la profondeur diminue progressivement) qui amènent l'eau souterraine jusqu'à la surface de la terre. Selon elle, «*le* kâriz *montre le génie des Iraniens d'il y a trois mille ans. L'Iran*



Le pont Si-o-seh pol, Ispahan



Un yakh-tchâl (à gauche) et l'entrée d'un âb-anbâr (à droite), Nâïne

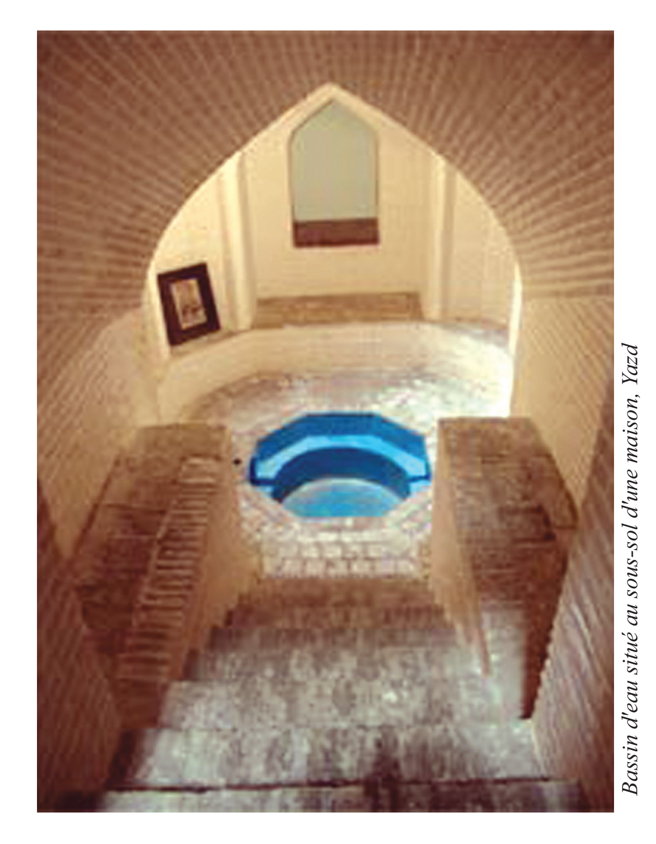
est un pays désertique à soixante-dix pour cent, et faire émerger l'eau dans le désert comme ils l'ont fait relève du miracle». Faryar Javaherian a également expliqué que pour construire un *kâriz*, il fallait détecter l'emplacement d'une nappe phréatique, et avoir des connaissances en mathématiques afin de calculer avec précision le nombre de puits nécessaires pour faire émerger l'eau sous-terraine à un endroit précis avec une pression donnée. L'emplacement de cette chaîne de puits était étudié de façon précise, puisqu'on ne construit un *kâriz* que dans les terrains ayant une pente naturelle. De plus, construire des puits (parfois très profonds) est une tâche difficile et dangereuse; il fallait donc toute une infrastructure pour mettre ce projet à exécution. Les Iraniens utilisaient les *kâriz* pour irriguer les champs agricoles et créer des jardins.

Ce qui est frappant dans l'architecture iranienne est que plus on pénètre dans les régions désertiques, plus le désir d'avoir de l'eau devient fort et se manifeste dans l'architecture, par exemple par des céramiques bleues. Certaines céramiques comportent même des dessins qui évoquent des poissons.

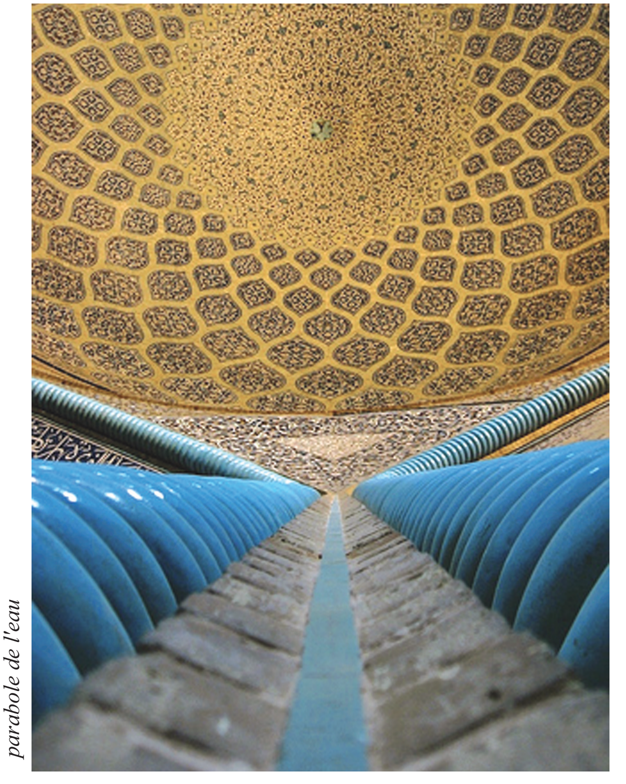
«*A la période islamique, l'eau est entrée à l'intérieur des bâtiments, et a défini le centre de la construction*», a précisé Faryar Javaherian, qui a qualifié le *âb-anbâr* et le *yakh-tchâl* (qui sont deux types de constructions utilisées en Iran pour le stockage de l'eau à la période islamique) d'exemples typiques de système d'énergie durable.[3] Le stockage de l'eau dans le *âb-anbâr* permettait également de désinfecter l'eau. «*Ce qui est frappant dans l'architecture iranienne est que plus on pénètre dans les régions désertiques, plus le désir d'avoir de l'eau devient fort et se manifeste dans l'architecture, par exemple par des céramiques bleues. Certaines céramiques*

comportent même des dessins qui évoquent des poissons. Les colonnes bleues spiralées se terminant par une 'coupe de vie divine' - que l'on trouve dans les coins des pièces, dans certaines régions d'Iran – sont l'une des plus belles paraboles de l'eau», a ajouté Faryar Javaherian, qui a ensuite évoqué le jardin iranien.

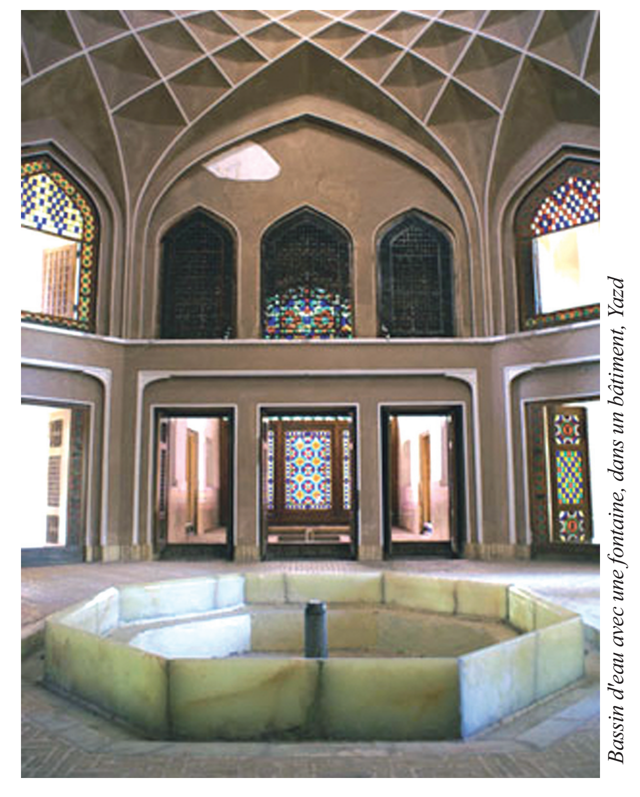
Le jardin iranien traditionnel était souvent divisé en quatre parties, d'où le nom *tchahâr bâgh*, qui signifie «quatre jardins». L'eau qui irriguait le jardin provenait du *kâriz*. Ces jardins procuraient de l'ombre et de la fraîcheur aux habitants des régions semi-désertiques d'Iran, leur donnaient l'occasion de regarder les fleurs et les arbres qui avaient poussé de façon miraculeuse et de méditer en voyant l'eau s'écouler dans les canaux. Selon Faryar Javaherian, qui a organisé en 2006 une exposition intitulée «Le jardin iranien» au Musée des arts contemporains de Téhéran, le jardin iranien est la construction la plus géniale que les Iraniens aient inventée de tout les temps: «*Le jardin iranien est ce que l'eau du* kâriz *offre généreusement sur son passage avant d'arriver*



Bassin d'eau situé au sous-sol d'une maison, Yazd



Les colonnes bleues spiralées situées dans les coins des pièces sont une parabole de l'eau



Bassin d'eau avec une fontaine, dans un bâtiment, Yazd

aux champs agricoles. Cette eau n'est pas gaspillée. Elle ne permet parfois que la survie d'un arbre, mais quelquefois, comme le dit M. Etessam, l'effet d'un seul arbre sur l'esprit humain est beaucoup plus profond que celui d'une forêt». Elle a ajouté que selon une thèse, le jardin construit par Le Nôtre à Versailles serait une imitation du jardin de Farah-âbâd d'Ispahan.

Nous étions à la pointe du progrès en matière de constructions nous permettant de bien utiliser l'eau et nous avons exporté le principe du kâriz et du jardin iranien dans les autres régions du monde, mais nous avons hélas perdu les connaissances que nous avions dans ces domaines

«*Nous avions toutes ces connaissances, nous étions à la pointe du progrès en matière de constructions nous permettant de bien utiliser l'eau et nous avons exporté le principe du* kâriz *et du jardin iranien dans les autres régions du monde, mais nous avons hélas perdu les connaissances que nous avions dans ces domaines*», a conclu Faryar Javaherian.

Les jeunes architectes lauréats du concours de la Fondation Mirmiran de cette année ont été pour la plupart inspirés de ces mêmes éléments architecturaux qui font partie de l'héritage culturel iranien. Les trois premiers prix ont été attribués chacun à deux projets. Les lauréats du premier prix avaient imaginé des structures en rapport avec le *kâriz* et la vitalité de cette construction sous la terre. L'utilisation d'une fontaine dans un jardin public comme symbole de la ville de Téhéran (au lieu de la Tour Milad), et la mise en valeur du caractère réflexif de l'eau et sa capacité à éveiller l'imagination ont reçu les deuxièmes prix. Les lauréats du troisième prix avaient mis en valeur la capacité de l'eau à éveiller l'imagination et le côté méconnu, mystérieux, de la goutte d'eau.■



L'intérieur d'un yakh-tchâl, Oroumieh


Pour arriver à l'eau d'un âb-anbâr, il faut descendre des centaines de marches.


Entrée d'un âb-anbâr, Yazd


Vue aérienne des puits successifs d'un kâriz (ou ghanât)


L'eau des kâriz irrigue les champs agricoles et les jardins

1. Le système hydraulique de Shushtar date du IIIe siècle, mais ses bases remonteraient au Ve siècle av. J.C. Il est inscrit à l'UNESCO en tant que chef d'œuvre du génie créateur humain. Il comprend deux grands canaux de dérivation des eaux du fleuve Karoun et un ensemble de barrages, de ponts, de bassins et de moulins.

2. Faryar Javaherian est architecte. Elle a également conçu le décor d'une dizaine de films de cinéma.

3. Le *âb-anbâr* est un réservoir d'eau construit sous le niveau de la terre. Les gens descendaient plusieurs centaines de marches pour arriver à un robinet d'où l'eau de ce grand réservoir s'écoulait. L'eau du *âb-anbâr* avait un meilleur goût et on l'utilisait surtout pour boire. Le *yakh-tchâl* était un grand trou sphérique sur lequel on avait construit un toit en forme de cône. On y gardait les glaces (glaces formées pendant l'hiver dans un petit lac construit à côté du *yakh-tchâl*) pour s'en servir l'été. Les glaces ne fondaient pas apparemment dans cette construction.

La dimension mystique de la poésie classique persane

Râheleh Morakkabi



Vieil ascète, *Torâbi Beyk, Musée Rezâ Abbâsi*

La poésie persane est l'expression la plus brillante et la plus riche du génie iranien. Née il y a plus d'un millénaire, elle s'est développée sans interruption jusqu'à nos jours. Pour la compréhension de cette poésie et surtout son aspect mystique qui lui a donné beaucoup d'importance, la connaissance du «soufisme», du moins dans ses grandes lignes, est nécessaire.

I. Le soufisme (تصوف)

I.I Historique

Nul ne connaît l'acte de naissance du soufisme. Il s'inscrit et se décrit dans l'histoire, mais ne s'enferme pas dans une période particulière car il désigne avant tout une attitude spirituelle de l'homme, sans aucune frontière temporelle ou spatiale. Au dire de ses adeptes, il existait déjà avant l'islam puisque les doctrines et les enseignements de prophètes tels qu'Abraham, Moïse et Jésus définissaient également une attitude spirituelle de l'homme. On pourrait décrire la conception idéaliste et universaliste du soufisme comme l'élan de l'amour jusqu'au renoncement extrême et au martyre, le désir irrépressible et parfois détourné de réaliser l'homme en Dieu et Dieu en l'homme. Voilà pourquoi la folie de la sagesse et la sagesse du désir se sont exprimées dans une littérature qui atteint les sommets de la poésie, de la philosophie et de la théologie, en exprimant les plus cruelles douleurs de l'amour jusqu'à la crucifixion du corps, du cœur et de l'âme.

I.II. Etymologie

Le soufisme historique est né et a grandi en milieu musulman et l'étymologie du mot «soufi» vient du mot *souf* qui signifie en arabe «laine» et qui désigne le vêtement de laine que le prophète Mohammad portait lors des prières et que les premiers soufis ont adopté. C'est du moins l'hypothèse la plus courante concernant l'origine de ce mot et celle qu'Ibn Khaldoun a retenue. Le soufi porte en général un vêtement de laine en signe de modestie, comme le Prophète et les pauvres. Par la suite, la modestie et

la pauvreté seront évoquées sous d'autres noms: en arabe *faqir* et en persan *darvish*.

Le mot "soufi" a également des similitudes phonétiques avec d'autres mots dont, selon certains, il sera issu. En voici quelques exemples:

1- *Safâ*: (clair, limpide) qui signifie pureté cristalline.

2- *Soffa*: (les gens du banc), en référence à ceux qui vivaient dans la mosquée du Prophète à Médine et qui sont mentionnés dans le Coran comme *«ceux qui invoquent leur Seigneur matin et soir, désirant Sa face»*.

3- *Sophi,* du latin *Sophia* qui signifie sagesse. Certains ont trouvé une ressemblance vocale entre le *soufi* et la *sophia* et ont considéré cette dernière comme étant à l'origine du mot soufisme. Cependant, cette hypothèse est réfutée par la plupart des chercheurs.

Des chercheurs ont fait remarquer qu'à part la première dérivation, celle qui signifie laine, toutes les autres sont incorrectes du point de vue de la grammaire arabe. Par exemple, Ghoshiri, soufi et mystique réputé du XIe siècle, dans le 42e chapitre de son livre *Resâleh-ye Ghoshirieh*, le littéraire persan Jalâleddin Homaï dans la préface de *Mesbâh al-Hidâya,* et Sohrawardi dans son *Avâref al-Ma'ârif* ont signalé que le mot *soufi* est dérivé directement de *souf* (la laine).

I.III. Le soufisme au sens strict

Selon Ibn Khaldoun, le soufisme au sens strict désigne un groupe qui suivait des préceptes particuliers en vivant et s'habillant d'une certaine manière. Ce titre est apparu au VIIIe siècle dans le monde musulman, en particulier en Iran. La première personne réputée "soufi" fut Abou Hâshem Soufi (mort en 767) et ses célèbres contemporains soufis furent Abou Sofyân Souri (mort en 777) et Ebrâhim Adham (mort en 779). Ce premier soufisme qui était le leur prônait la retraite du monde et la purification de l'âme, et était notamment influencé par les enseignements bouddhiques et manichéens notamment de par leur dimension ascétique (*riyâzat*).

Le IXe siècle voit l'entrée dans le soufisme ascétique de pensées et de réflexions philosophiques, ce qui conduit la seconde génération des soufis à diminuer les pratiques ascétiques. La philosophie néo-platonicienne a ainsi influencé les enseignements des maîtres du soufisme, en particulier les influents grand-maîtres soufis du Khorâssân qui ont joué un rôle de premier plan dans la formation du soufisme.

> L'étymologie du mot «soufi» vient du mot *souf* qui signifie en arabe «laine» et qui désigne le vêtement de laine que le prophète Mohammad portait lors des prières et que les premiers soufis ont adopté.

Ce développement provoqua le mécontentement des instances religieuses officielles qui accusaient les soufis d'athéisme et de mécréance. C'est aussi à partir de cette époque que la riche littérature soufie a commencé à prendre forme en tant qu'écrits inspirés du Coran et des compilations de hadiths et moyens pour les soufis de présenter leur pensée et de pouvoir se défendre contre les diverses attaques dont ils étaient alors l'objet. La poésie s'est ainsi développée à l'intérieur du soufisme et de nouveaux concepts apparurent au côté de termes déjà existant tels que l'ascétisme (زهد), l'acte rituel (تعبد) ou la recherche (طلب).

De nombreux autres termes[1] mystiques furent formulés par les grands soufis tout au long des siècles suivants, tandis que la poésie devint l'un des moyens d'expression des extases mystiques. Ainsi, le soufisme a laissé une empreinte importante dans l'ensemble de la littérature persane.

II. Le mysticisme (عرفان)

Les mots «soufisme» et «mysticisme» sont souvent pris pour synonymes, alors qu'ils recouvrent deux champs sémantiques indépendants. Le soufisme est une voie et une manière pieuse de vivre selon les doctrines religieuses destinées à purifier l'âme ainsi qu'à parvenir à la Vérité ou à Dieu (*Haqq*), alors que le mysticisme est davantage une "pensée" dont le but est de connaître la vérité absolue et la réalité des mystères, non par l'intermédiaire des sciences exactes ni par celui de la philosophie, mais par le biais d'une illumination intérieure (*ishrâq*). Le mysticisme peut donc être considéré comme l'idéal, le but et la dernière étape du soufisme; il est le moyen qui conduit au degré de l'excellence de la foi et d'accueillir en soi la lumière divine. Cependant, ce désir ne se réalisera que par la voie du soufisme. Il existe donc des différences entre un «soufi» et un «mystique»: ce dernier est aussi un soufi, tandis qu'un soufi n'est pas forcément un mystique.

Le soufisme est une voie et une manière pieuse de vivre selon les doctrines religieuses destinées à purifier l'âme ainsi qu'à parvenir à la Vérité ou à Dieu (*Haqq*), alors que le mysticisme est davantage une "pensée" dont le but est de connaître la vérité absolue et la réalité des mystères, non par l'intermédiaire des sciences exactes ni par celui de la philosophie, mais par le biais d'une illumination intérieure (*ishrâq*).

II.I. La poésie mystique

Dans la symphonie poétique de l'Iran, riche et merveilleuse de par ses nuances et orientations, il existe un fond et une sorte de fil conducteur: c'est le souffle soufi, qu'on peut nommer *le mysticisme oriental*.

Le soufisme avait élaboré une morale et une pédagogie qui ne dédaignaient pas la poésie persane. A ses débuts, la poésie proprement mystique n'était que l'effusion des âmes transportées et enivrées de l'amour divin. Elle consistait en courtes pièces passionnées que les soufis improvisaient au cours de leurs exercices. Récitées, ces pièces enflammaient l'auditoire.

Le règne de la dynastie samanide en Transoxiane (Mâ warâ' an-Nahr) et dans le Khorâssân marqua l'essor de la nouvelle littérature persane. En effet, jusqu'à la fin du Xe siècle, la nouvelle poésie n'avait été cultivée que dans le grand Khorâssân, et c'est à partir du règne samanide qu'elle commença à s'étendre également vers l'ouest. Parmi les poètes de ce siècle, on peut nommer Abou Saïd Aboulkheyr, célèbre poète mystique du Khorâssân, ainsi que l'un des premiers représentants du panthéisme mystique. Le XIe siècle, siècle d'Abou Saïd, voit l'apparition des grandes querelles entre les différentes branches soufies. On peut ainsi voir différentes tendances soufies défendues par chaque poète mystique: Aboulkheyr est le représentant du panthéisme mystique, Ansâri, le Vieux

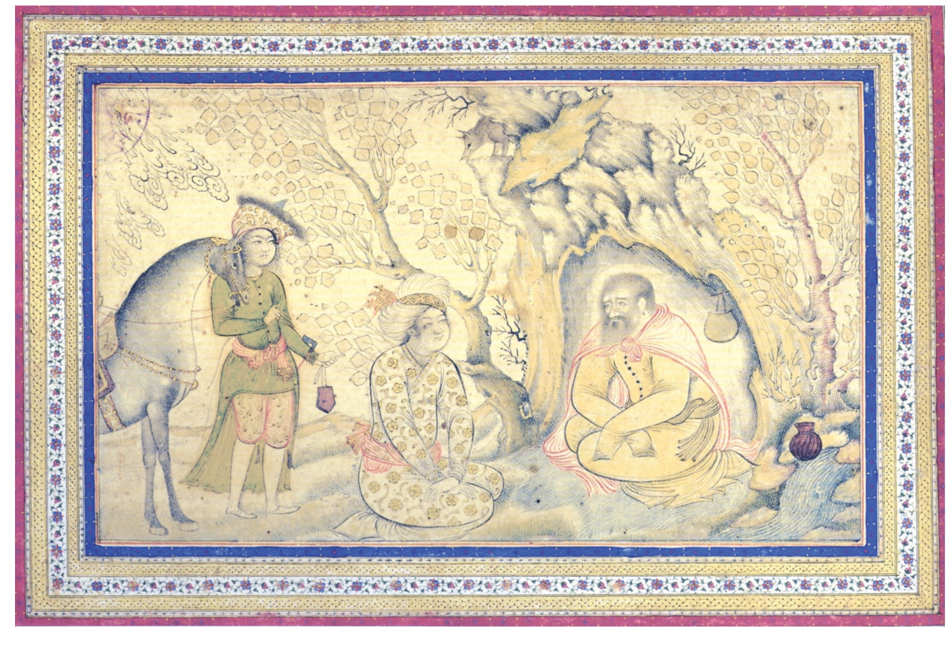
du Herat, compose des poèmes-prières harmonieux en prose ou en vers, et Bâhâ Tâher chante l'amour mystique dans des rimes folkloriques relevées par son accent.

Au XIIe siècle, le soufisme est de plus en plus respecté par une population lasse des querelles religieuses. Pour elle, le soufisme se présente comme une école de paix, d'affection et d'amour, une échappatoire aux fondamentalistes religieux. Le soufisme devenant de plus en plus populaire, la poésie tend également à sortir des cours royales pour entrer naturellement dans les confréries soufies. Dès ce siècle, elle tend aussi à se teinter de mysticisme. On a cependant d'ores et déjà une poésie purement mystique, si bien qu'il est parfois difficile de distinguer ces deux genres. Les *Mathnavis* de Sanâ'ï, ouvrages mystiques, et leur contemporain *Makhzan al-Asrâr* (Trésor des mystères) de Nezâmi, ouvrage lyrique à teinte mystique, peuvent être cités comme exemples.

Sanâ'ï fut le premier grand initiateur de la poésie mystique. Sous l'influence des enseignements de divers maîtres soufis, il formula succinctement la théorie d'une poésie mystique qu'il illustra le premier dans son œuvre et qui marque le développement du genre littéraire soufi dans l'histoire de la littérature persane. Ce genre littéraire atteignit l'un de ses sommets avec 'Attâr Neyshâbouri.

Sanâ'ï fut le premier grand initiateur de la poésie mystique. Sous l'influence des enseignements de divers maîtres soufis, il formula succinctement la théorie d'une poésie mystique qu'il illustra le premier dans son œuvre et qui marque le développement du genre littéraire soufi dans l'histoire de la littérature persane.

Au XIIIe siècle, l'influence du soufisme ne fit que s'étendre davantage et l'on peut dès lors considérer que les deux genres de la littérature mystique et de la littérature morale se confondirent



Jeune homme rendant visite à un vieil ascète, *artiste inconnu, Moraqqa' (No. 1638), XVIIe siècle, Palais du Golestân*

en une seule tradition. Sanâ'ï et 'Attâr avaient préparé la voie au plus grand poète mystique persan, Mowlânâ Djalâleddin Roumi, que l'on voit apparaître au cours de ce siècle. A partir de lui, la mystique en littérature devint un genre formel tout en influençant l'ensemble des genres littéraires persans ainsi que de nombreux poètes: on peut citer entre autres le poète Arâghi, pratiquant le *ghazal* d'inspiration mystique, Hâfez, l'initiateur d'un nouveau lyrisme intime et d'une poésie amoureuse-mystique, ainsi que le dernier grand poète classique, Abdol-Rahmân Djâmi.



Conseil de l'ascète, *attribué à Kamâleddin Behzâd*, Moraqqa'e Golshan, *XVIe siècle, Palais du Golestân*

II.II. Genres:

Roba'yat (quatrain): Les plus remarquables spécimens du genre mystique sont d'abord les quatrains des grands maîtres spirituels du XIe siècle: Abou Saïd, Sheikh Ansâri, 'Attâr et plus tard, Mowlânâ.

Do-Beyti: Ces vers folkloriques à deux stances furent affectionnés par nombre de maîtres soufis et dont les plus appréciés demeurent ceux de Bâbâ Tâher, dont la simplicité du vocabulaire contraste avec la profondeur du sens. Ces deux formes, autrefois connues sous le nom de *tarâneh* (mélodie ou chanson) expriment une pensée philosophique, mystique et amoureuse.

Ghazal: Court poème essentiellement lyrique qui chante l'amitié, le dépit amoureux et la douleur de la séparation dans un style qui convient autant à une lecture profane que mystique. Vers la fin du Xe siècle, les mystiques avaient pris l'habitude de chanter des ghazals dans leurs réunions. Cette tradition leur permettait de se préparer aux transes mystiques et d'émouvoir leurs auditeurs. Bientôt, ils en composèrent eux-mêmes et ainsi naquit le ghazal d'inspiration mystique qui trouva rapidement une place au sommet dans la littérature persane. Sanâ'ï, 'Attâr, Rûmi, Arâghi utilisèrent ce genre pour chanter leur extase mystique et exalter leur passion de Dieu. En considérant les poèmes de l'époque

classique, on peut voir les différents niveaux du ghazal: le ghazal amoureux, qui atteint son apogée avec Sa'adi, le ghazal mystique et son sommet avec 'Attâr, le ghazal philosophique notamment de Khayyâm. Un nouveau genre unissant la pensée et la phraséologie mystique aux thèmes et au style raffiné de la poésie amoureuse apparût également. Les poèmes de Hâfez et Djâmi illustrent ce genre chacun à leur manière.

Qasideh: A côte des formes qui servaient à exprimer les sentiments, la poésie mystique en vint aussi à utiliser le *qasideh* et le *mathnavi* pour instruire les néophytes et attirer les profanes. Les *qasideh* de Sanâ'ï mêlent dans un style pur et prenant, les pensées philosophiques et mystiques aux exhortations morales.

Mathnavi: C'est la plus commune des formes poétiques du soufisme. Elle inclut ainsi tous les concepts mystiques en une multitude d'ouvrages parmi lesquels on peut citer *Hadiqat al-Haqiqa*, *Seir al-Ebâd ila al-Ma'âd* et *Tariqat at-Tahqiq* de Sanâ'ï, qui sont les premiers ouvrages du genre ou encore les livres de 'Attâr tel que *Mantiq at-Tayr, Elahi Nâmeh, Mosibat Nâmeh* ou *Asrâr Nâmeh*. Le plus grand chef d'œuvre de ce genre reste le *Mathnavi Ma'navi* de Mowlânâ Jalâleddin Rûmi.

II.III. Le langage métaphorique

Dans la littérature mystique, les termes métaphoriques et allégoriques sont couramment utilisés. Ainsi, les mystiques expriment leurs découvertes et leurs états spirituels par des métaphores et des images parfois étonnantes. Nous pouvons citer comme exemple le mot «amour» qui est utilisé au sens d'amour métaphorique et réel, d'amour de la créature et d'amour du Créateur. Les descriptions de la beauté de la créature aimée, considérée comme le témoin (*shâhed*) de la Beauté éternelle du Bien-aimé divin et unique, sont de même souvent métaphoriques. Des termes symboliques tels que aimé, amant, face, chevelure, oiseaux, taverne, vin, *zonnâr* (ceinture des prêtres chrétiens) et idole ont ainsi un double sens notamment dans les poèmes de Sanâ'ï et de 'Attâr. Parmi les ouvrages mystiques, *Mantiq at-Tayr* de 'Attâr illustre très bien cette trame métaphorique. On peut voir dans cette

> Les descriptions de la beauté de la créature aimée, considérée comme le témoin (*shâhed*) de la Beauté éternelle du Bien-aimé divin et unique, sont souvent métaphoriques. Des termes symboliques tels que aimé, amant, face, chevelure, oiseaux, taverne, vin, *zonnâr* (ceinture des prêtres chrétiens) et idole ont ainsi un double sens notamment dans les poèmes de Sanâ'ï et de 'Attâr.

œuvre comment 'Attâr réussit à exprimer en détail les degrés initiatiques de l'ascension spirituelle à travers le voyage mystique des oiseaux vers le Simorgh et la traversée difficile de sept vallées: la recherche, l'amour, la connaissance, l'indépendance, l'union, l'extase et le dénuement. Chaque oiseau symbolise une humanité en recherche et le Simorgh devient une métaphore du Divin. 'Attâr évoque poétiquement que les hommes, comme les oiseaux, ont des langues différentes et aucun n'a le même chant que l'autre, mais pour arriver à l'ultime Vérité, il faut partager le même langage: celui de la mystique. Ayant tout donné, sans plumes, nus, brisés, brulés, les trente oiseaux parviennent enfin à atteindre la

face du Roi, et ils découvrent alors le reflet de leur propre visage, le secret de l'unité, du renoncement à eux-mêmes et à toutes choses.

«Anéantissez-vous donc en moi glorieusement et délicieusement afin que vous vous retrouviez vous-même en moi».

'Attâr, *Mantiq at-Tayr* (Le langage des Oiseaux)

II.IIII. Les grandes œuvres poétiques mystiques

Le VIe et VIIe siècle de l'Hégire:

- Sanâ'ï: *Hadiqat al-Haqiqa*, *Seir al-Ebâd ilal Ma'âd* et *Tariqat at-Tahqiq*.
- Nezâmi: *Le Trésor des mystères*.
- 'Attâr: *Mantiq at-Tayr, Elahi Nâmeh, Mosibat Nâmeh, Asrâr Nâmeh*.
- Mowlânâ: *Mathnavi Ma'navi*, *Divân-e Shams*, *Les Quatrains*.

Le VIIIe et IXe siècle de l'Hégire:

- Shabestari: *Golshan-e Râz*.
- Owhadi: *Divân, Mantiq al-Oshâq, Djâm-e Djam*.
- Khâdjouy-e Kermâni: *Sanâyi al-Kamâl* et *Badây' al Djamâl, Les Six Mathnavis*.
- Nematollah Vali: *Divân.*
- Hâfez: *Divân*
- Djâmi: *Les trois Divâns, Les sept Owrangs.*

Conclusion

A partir du XIVe siècle, la poésie persane entre dans une phase de déclin qui se poursuit jusqu'au milieu du XVIIIe siècle. Au XIVe et plus particulièrement au XVe siècle, de nombreux poètes persans se rendent à la cour des grands Moghols indiens. Le style de l'école indienne, renouant avec les traditions persanes, devient le modèle dominant sous le règne des Safavides et on lui donne le nom de «style indien». Les déviations du soufisme et la transformation de certains lieux de rassemblement des confréries en lieux de débauche, ainsi que la croissance de nombreuses sectes pseudo-soufies contribuèrent à éteindre ou du moins fragiliser la flamme éclatante du mysticisme persan après Djâmi. Même s'il retrouva un nouveau souffle au cours des siècles suivants, il ne put jamais retrouver son éclat d'antan. ■

1. Des termes tels que l'amour et l'affection pour Dieu (عشق به خدا) qui devient le but de tous les efforts du soufi, la connaissance de Dieu (معرفت الله), le mysticisme (عرفان), l'anéantissement en Dieu (فنا فی الله).

Bibliographie :

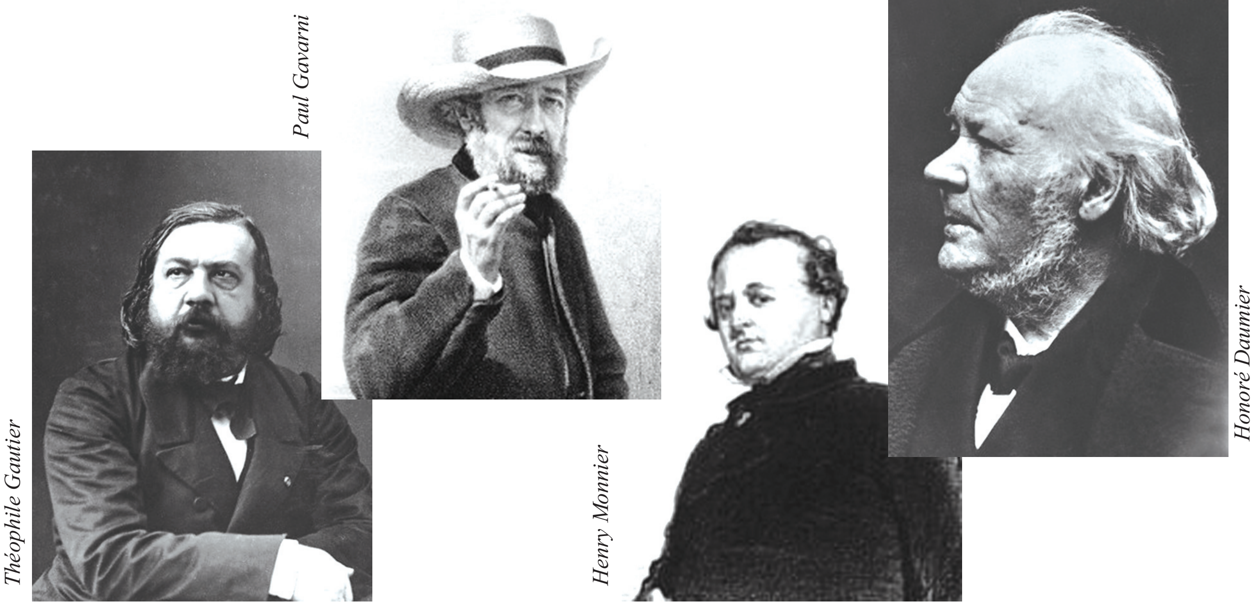
- Lazard, G.- Lescot, R.- Massé, H., *Anthologie de la poésie persane*, Gallimard, 1964.
- Massé, Henri, *Anthologie de la poésie persane,* Payot, Paris, 1950.
- Vitray-Meyerovitch, Eva, *Anthologie du soufisme*, Sindbad, Paris, 1978.
- Ghaffâri, Amir Nosratoddin, *Les soufis de l'Iran*, Téhéran, 1964.
- Anzâbi Nejâd, Rezâ Ghareh Begkou, *Sharh* Mantiq at-Tayr-e *'Attâr Neyshâbouri* (Commentaire du *Langage des oiseaux* de 'Attâr Neyshâbouri), Tabriz, Aïdin, 2005.
- Yzadi, Sirous, *Tasavvof va adabiyât-e tasavvof* (Le soufisme et la littérature du soufisme), Téhéran, Amir Kabir, 2007.
- Sajjâdi, Ziâoddin, *Moghadameh'i bar mabâni-e erfân va tasavvof* (Introduction aux principes de la mystique et du soufisme), Téhéran, Samt, 2003.
- Zarrinkoub, 'Abdolhossein, *Bâ kârevân-e Holleh* (Avec la caravane de soie), Téhéran, Editions Elmi, 1978.
- Sabour, Dârioush, *Eshgh va erfân va tajalli-e ân dar she'r-e fârsi* (L'amour, la mystique et sa manifestation dans la poésie persane), Téhéran, 1970.
- Safâ, Zabihollah, *Târikh-e adabiyât dar Irân* (Histoire de la littérature en Iran), Téhéran, Adib, 1984.
- Souratgar, Lotfali, *Tajaliyât-e erfân dar adabiyât-e fârsi* (Les manifestations de la mystique dans la littérature persane), Téhéran, 1971.

La bourgeoisie, ressort du désir de l'exotisme chez les poètes du XIXe siècle

Akram Ayati

«Qu'est-ce que le bourgeois? Question grave et tout à fait palpitante d'actualité, comme disent les journalistes.»[1], précise Gautier dans la *Monographie sur le bourgeois parisien*. Le type qui a pris le pouvoir après la Révolution de 1789 était la cible des attaques des jeunes générations. Le bourgeois offre au Romantisme pendant la Restauration, vers 1827, le meilleur sujet de rire et aiguise en effet la verve d'humoristes tels que Daumier, Gavarni, Traviès et Henry Monnier. Bourgeois, les riches, les «gros», dira un certain bon sens populaire, relayé par la polémique ou la caricature sur fond de «bedaines» et de «coffres-forts». Avidité d'argent, suffisance, charlatanerie, vanité d'enrichis, solennités sentencieuses, tous ces travers sont ridiculisés avec une intense pénétration psychologique. L'année 1830 est marquée par exemple, par l'entrée en littérature du personnage de Joseph Prudhomme, stéréotype et allégorie du bourgeois, dans les dialogues des *Scènes populaires*: *Le Roman chez la Portière*, *La Cour d'assises* et *Le Dîner bourgeois*. En 1831, il triomphe dans *La Famille improvisée*, scènes épisodiques signées par M. M. Dupenty, Duvert et Brazier. En 1836, il reparaît dans une scène populaire, ajoutée à l'édition Dumont, *Un Voyage en diligence*, où Joseph Prudhomme glisse quelques niaiseries. *Monsieur Prudhomme, chef des brigands*, vaudeville joué au théâtre des Variétés. En 1853, avec *Grandeur et décadence de Monsieur Joseph Prudhomme*, et en 1857, avec *Mémoires de M. Joseph Prudhomme*, les éléments grotesques du personnage sont définitivement réunis[2]: bourgeois cheveux rares et ramenés, lunettes d'argent, habit noir, gilet blanc les jours fériés, bas blancs, pantalon noir, souliers lacés, mais aussi stupide, grossier dont les préoccupations sont bassement matérielles et dont le langage est orné de lieux communs, métaphores saugrenues et lapalissades. Le *Grand Dictionnaire Universel du 19e siècle* de P. Larousse rappelle également toute une tradition littéraire de la satire, du pamphlet et de l'épigramme à l'égard du bourgeois: "*Il faut voir comme les comédies du temps se moquent de ces bourgeois et de leurs ridicules prétentions.* Le Bourgeois gentilhomme *de Molière,* L'Ecuyer *ou* Les Faux nobles mis au billon *de Claveret, et mille autres ne tarissent pas en épigrammes sur les anoblis, à qui un nouvel édit vient sans cesse arracher de l'argent*."[3]

Le sujet obsédait également les grands écrivains du siècle: Victor Hugo compose «Un bon bourgeois dans sa maison» qu'il publie dans *Les Châtiments* en 1853; Balzac avait parallèlement élaboré plusieurs plans de comédies sur Prudhomme parvenu, Prudhomme se mariant, Prudhomme bigame, projet auquel il renonça finalement, mais le personnage figura dans la *Comédie du diable*, fragment paru dans *La Caricature* du 18 novembre 1830, ce qui révèle bien la popularité d'un caractère dont s'empareront plus tard même Banville ou Verlaine.[4] Le premier est allé plus loin et en rappelant la sensation générale des romantiques envers cette catégorie de la population, insiste sur la distinction entre les acceptions politiques et culturelles du terme *bourgeois* et met ainsi en relief le statut de cet «argot» chez des artistes romantiques et des Jeunes-France. Il note dans un *Commentaire des Odes* en 1873: "*Je partage avec les hommes de 1830 la haine invétérée et irréconciliable de ce que l'on appela alors* les bourgeois*, mot qu'il ne faut pas prendre dans sa signification politique et historique, et comme signifiant tiers-état; car, en langage romantique,* bourgeois *signifiait l'homme qui n'a d'autre culte que celui de la pièce de cent sous, d'autre idéal que*


Théophile Gautier

Paul Gavarni

Henry Monnier

Honoré Daumier

la conservation de sa peau, et qui en poésie aime la romance sentimentale et dans les arts plastiques, la lithographie coloriée."[5]

L'image donnée du bourgeois comme «*philistin, l'amant extasié de la pièce de cent sous, l'ennemi de la poésie, l'adversaire acharné de toute expression récente du beau, l'ami des tragédies d'Ancelot et des tableaux de Drolling*»[6] est fortement accentuée chez les écrivains de la deuxième génération du XIXe siècle et ce renouvellement est dû, comme l'évoque Paul Bénichou, à Théophile Gautier qui stigmatisa le premier la haine de la poésie inhérente à cette classe: "*Gautier ajoute au vieux portrait un trait qui n'y figurait pas jadis, mais qui importe beaucoup aux Jeunes-France, parce qu'il établit la supériorité particulière des gens de lettres et des artistes sur la bourgeoisie: c'est que le bourgeois est totalement fermé à la poésie et à l'art*."[7]

Cette nouvelle définition du bourgeois, opposée même à son vrai sens, «l'homme du tiers-état, le travailleur, le père de famille, le citoyen, artisan de sa propre fortune» est également parue dans le *Grand Dictionnaire Universel* de P. Larousse qui précise que «*Pour une minorité de gens éclairés ou de gens qui ont l'instinct du beau, il existe une majorité puissante, niaise et prétentieuse, qu'on a qualifiée du nom de BOURGEOIS*» et il continue: «*le bourgeois est un individu sans distinction, et qui n'a que des goûts grossiers et communs; se dit surtout, aujourd'hui, dans le langage des artistes, pour qui ce mot désigne une personne étrangère à la connaissance et même au goût des Beaux-arts*»[8]. Gautier reprend la même idée

Le bourgeois offre au Romantisme pendant la Restauration, vers 1827, le meilleur sujet de rire et aiguise en effet la verve d'humoristes tels que Daumier, Gavarni, Traviès et Henry Monnier. Avidité d'argent, suffisance, charlatanerie, vanité d'enrichis, solennités sentencieuses, tous ces travers sont ridiculisés avec une intense pénétration psychologique.

quand il écrit d'un ton ironique que: «*Les goûts du bourgeois sont dignes de remarque; au lieu d'aimer ce qui est beau, bien fait, élégant, spirituel ou poétique, il préfère tout ce qui est laid, commun, prosaïque et stupide*.»[9]

La bourgeoisie était pour Gautier le lieu privilégié de satire, ce qu'affirme Emile de Goncourt en rapprochant la démarche de Gautier de celle de Voltaire: «*Les bourgeois restaient, pour le vieux romantique, ce qu'avait été toute sa vie pour Voltaire «l'infâme», et une philippique contre les bourgeois était toujours l'exorde, le début imprécatoire et, pour ainsi dire, l'affilage de sa parole.*»[10] N'étant pas limité à une image caricaturale du bourgeois stupide, la représentation de Gautier est multifonctionnelle et dans la mise en dérision du sujet, il vise double cible: le bourgeois d'une part et la science qu'il prône de l'autre part: "*Le bourgeois n'est pas une chose, c'est un être; certaines ressemblances éloignées ont d'abord fait croire qu'il appartenait au genre homme; en effet, il est bipède et bimane; c'est ce qui a induit les naturalistes en erreur. Des quadrupèdes peuvent apprendre à marcher sur les pieds de derrière, cela se voit tous les jours, les chiens savants en font preuve; et cependant, qui a jamais songé à dire que les chiens étaient des hommes? il ne peut pas être non plus classé dans la catégorie des singes: les singes sont mieux faits, plus vifs, plus jolis et plus spirituels; ils font des tours de passe-passe et se pendent par la queue aux branches d'arbre pour jouer à l'escarpolette, ce dont le bourgeois a été unanimement reconnu incapable.*

Au risque d'augmenter les divisions et les classifications déjà trop nombreuses de l'histoire naturelle, je crois qu'il faut reconnaître dans le bourgeois une espèce particulière; car on ne saurait raisonnablement le rattacher ni aux fissipèdes, ni aux batraciens, ni aux sauriens, ni même aux échassiers et aux crustacés, quoiqu'il soit diablement encroûté sui generis."[11]

S'il prend au début un ton humoristique qui manifeste visiblement son dégoût par une description méprisante dans sa *Monographie*, le poète tourne rapidement vers un accent provocateur issu de sa colère et de son agacement.

C'est à l'esprit bourgeois que s'oppose Gautier en tant que maître du Parnasse et à ce sujet, le poète est intransigeant. Le poète refuse en effet l'utilitarisme bourgeois et écarte la possibilité d'envisager l'utilité de son art. Ce que Gautier refuse dans les valeurs bourgeoises, c'est une axiologie qui subordonne l'éthique à l'esthétique.

C'est à l'esprit bourgeois que s'oppose Gautier en tant que maître du Parnasse et à ce sujet, le poète est intransigeant. Le poète refuse en effet l'utilitarisme bourgeois et écarte la possibilité d'envisager l'utilité de son art. Ce que Gautier refuse dans les valeurs bourgeoises, c'est une axiologie qui subordonne l'éthique à l'esthétique comme il récuse dans la préface à *Mademoiselle de Maupin* en s'écriant: «*Non, imbéciles, non, crétins et goitreux qui vous êtes, un livre ne fait pas de la soupe à la gélatine; – un roman n'est pas une paire de bottes sans couture; un sonnet, une seringue à jet continu; un drame n'est pas un chemin de fer, toutes choses essentiellement civilisantes, et faisant marcher l'humanité dans la voie du progrès*.»[12]

La poésie de Gautier est également

marquée par ce dédain envers le bourgeois, son esprit mercantile et sa morale perverse. Les poèmes comme «A un Jeune tribun», «Tombeaux et bûchers» ou «A Jehan Duseigneur» sont révélateurs à ce propos et montrent combien dans ce combat inégal, le poète, isolé, se sent seul devant un monde qui ne le comprend même pas:

O pauvre enfant du ciel, tu chanterais en vain
Ils ne comprendraient pas ton langage divin;
A tes plus doux accords leur oreille est fermée!

Face à cette «*obsession misanthropique*»[13] de l'époque où, comme disait Nodier, «*la poésie est morte en France*»[14], les poètes optent pour de diverses méthodes de bataille littéraire.

L'Orient devient ainsi le refuge privilégié d'une époque tourmentée par les luttes politiques et les progrès de l'utilitarisme mercantile. Privilégier l'Orient barbare contre l'Occident progressiste signifie une remise en cause de toute une idéologie bourgeoise. Ainsi, loin d'être isolé de l'époque et de ses événements, le poète manifeste, par le voyage, son insatisfaction de son milieu.

On peut prendre, pour Gautier et Baudelaire, la même formule qu'a employé E. Pich à propos de Banville et de Leconte de Lisle, qui précise dans sa préface à l'édition critique des *Cariatides* de Banville que «*La poésie ne saurait être à leurs yeux qu'une expérience de l'exil ou du bannissement*.»[15] Certains, pourtant, choisissent le voyage, non seulement en tant que la meilleure solution de se libérer de cette prison que leur construit leur époque, mais aussi afin d'opter pour une manière de manifester leur haine profonde, une sorte du combat négatif. L'Orient devient ainsi le refuge privilégié d'une époque tourmentée par les luttes politiques et les progrès de l'utilitarisme mercantile. Privilégier l'Orient barbare contre l'Occident progressiste signifie une remise en cause de toute une idéologie bourgeoise. Ainsi, loin d'être isolé de l'époque et de ses événements, le poète manifeste, par le voyage, son insatisfaction de son milieu. On remarque que la tendance orientaliste de l'époque romantique traduit en effet une manière d'exil, une fuite du présent spatio-temporel comme le suggère Gautier[16]. L'explication de Leconte de Lisle en ce qui concerne son engouement pour l'Antiquité – dans la mesure où il est aussi le voyage dans le temps – s'adapte également à cette démarche: "*Aussi êtes-vous destinés, sous peine d'effacement définitif, à vous isoler d'heure en heure du monde de l'action, pour vous réfugier dans la vie contemplative et savante, comme en un sanctuaire de repos et de purification. Vous rentrerez ainsi, loin de vous en écarter, par le fait même de votre isolement apparent, dans la vie intelligente de l'époque*."[17]

La situation culturelle, sociale et politique de la France au milieu du XIXe siècle explique aussi, à son tour, son détachement, son isolement ou son exil, extérieur autant qu'intérieur. C'est en effet dans ce sens que sa propre patrie devient un exil pour le poète et le voyage est l'expression de la liberté, de l'allègement: "*[...] il me semble que cette France, où pourtant j'allais retrouver ma mère, était pour moi une terre d'exil*"[18], déplore Gautier. Le topo du «poète en exil» était d'ailleurs à la mode

pendant les années 1840 et dans la génération qui succède au romantisme fortement marquée par le fouriérisme. P. Bénichou fait en plus allusion à la forte tendance de «*l'édenisme*»[19], une sorte d'expiation et d'exutoire idéalisants de l'exil chez les écrivains et les poètes à laquelle «*aucun des poètes qui vinrent à la conscience dans les années 1840 n'a échappé.*»[20]. Le sentiment de l'exil trouve chez Baudelaire par exemple, une large ampleur, liée en effet à son esthétique de correspondance. Il résulte en fait, comme le souligne la dédicace à Victor Hugo et le poème «Le Cygne», moins de la relégation dans un milieu hostile, moins de la privation d'un lieu regretté, que de l'épreuve d'une séparation essentielle, devenir «*un faux accord // dans la divine symphonie*».[21] Les poèmes exotiques de Baudelaire (exotisme spatial: «L'invitation au voyage», «Parfum exotique», et exotisme temporel: «J'aime le souvenir de ces époques nues», «La Vie antérieure») seront vus dans cette perspective.

Si un Banville représente l'image du poète comme un exilé sur la terre qui doit chercher sa patrie idéale dans des cieux par une transposition mentale[22] («*Enfant bercé dans les bras / De ta mère, tu sauras / Qu'ici-bas il faut qu'on vive / sur une terre d'exil / Où je ne sais quel plomb vil / Retient notre âme captive*»)[23], un Leconte de Lisle retrouve, dans une démarche convergente avec son ami, son Eden chez les dieux grecs de l'Antiquité. Il en est de même pour le paradis baudelairien qui prend la forme d'une évasion non seulement dans le temps mais aussi dans l'espace. «Là-bas» en tant que le lieu idéal s'oppose dans sa poésie à «ici», comme la réalité présente. Baudelaire suit l'exemple de son maître qui perçoit l'Orient comme un retour aux sources de la civilisation judéo-chrétienne, comme le berceau culturel et religieux de l'Occident, d'où les rimes «orientale / natale». Pour le poète exilé dans sa propre patrie, l'exotisme est le meilleur refuge.[24] ■

---

1. Théophile Gautier, *Monographie sur le bourgeois parisien*, dans *Le Peau du tigre,* Michel Lévy frères, libraires éditeurs, Paris, 1866.
2. Colette A.-M. Dimic, «Henri Monnier et la satire du bourgeois à l'époque Biedermeier», *International Journal for Literary Studies*, vol. 23, 1988, p. 64.
3. P. Larousse, *Grand Dictionnaire Universel du 19ème siècle*, Slatkine reprints, Genève, 1982.
4. On peut citer par exemple «Monsieur Prudhomme» de Verlaine publié dans ses *Poèmes saturniens* de 1866 et «Monsieur Coquardeau. Chant royal» de Banville du recueil *Odes funambulesques.*
5. Banville, *Odes funambulesques*. Cité par Myriam Robic, «Théodore de Banville: maître, disciple ou passeur?», *ACTA*, le 7 septembre 2009.
6. Banville, article sur «Victor Hugo, Notre-Dame de Paris», *Le National*, 16 juin 1879.
7. P. Bénichou, L'Ecole du désenchantement. Sainte-Beuve, Nodier, Musset, Nerval, Gautier, Paris, Gallimard, 1992, p. 27.
8. P. Larousse, *Grand Dictionnaire Universel*, *op. cit.*
9. Gautier, *Monographie sur le bourgeois parisien*, dans *Le Peau du tigre,* Michel Lévy frères, libraires éditeurs, Paris, 1866, p. 249.
10. Goncourt, Préface à Emile Bergerat, *Théophile Gautier. Entretiens, souvenirs et correspondance*, Charpentier, Paris, 1879.
11. *Monographie du bourgeois parisien*, *op. cit.*, pp. 243-244.
12. Théophile Gautier, Préface à *Mademoiselle de Maupin*, 1834.
13. Gautier se montre apte à se donner à cette obsession de l'isolement, ce que prouvent les poèmes comme «Thébaïde», «Le Roi solitaire», «Le chasseur», «Dans la Sierra», «Consolation», etc.
14. José-Luis Diaz, «A propos de *L'Ecole du désenchantement* de Paul Bénichou», *Romantisme*, n° 79, 1993, p. 95.
15. E. Pich, *Les Cariatides*, p. 12.
16. Théophile Gautier d'après les Goncourt, *Journal*, 1863.
17. Leconte de Lisle, *Poèmes antiques*, éd. De C. Gothot-Mersch, Gallimard, coll. NRF, p. 313.
18. Théophile Gautier, *Voyage en Espagne*, p. 373.
19. P.Bénichou, *Romantismes français I*, Gallimard, 1977.
20. *Ibid.*, p. 800.
21. «L'Héautontimorouménos», I, *Fleurs du Mal*, p. 78.
22. Dans un article sur Nicolas Poussin publié dans *Les Dieux et les demi-dieux de la peinture*, Banville écrit par rapport à la patrie idéale, le paradis perdu: «C'est une Grèce, mais non pas la Grèce géographique bornée par l'Illyrie et la Mésie, par la Thrace et par une ceinture de mers; c'est une de ces terres idéales où le navigateur n'abordera jamais sans doute, mais où les âmes des penseurs voyageront et demeureront pendant l'éternité» (Arsène Houssaye, Théophile Gautier et Paul de Saint-Victor, *Les Dieux et les demi-dieux de la peinture*, Morizot, Libraire-Editeur, 1864, p. 325-338. Voir Myriam Robic, *op. cit.*, pp. 256-270.)
23. Banville, «A George Rochegrosse», *Les Exilés*.
24. Albert Cassagne écrit dans son ouvrage intitulé *La Théorie de l'Art pour l'Art*: «Ce sont des hommes qui ne peuvent trouver à se satisfaire dans la réalité présente, perceptible autour d'eux, et qui s'en détournent par fatigue et dégoût. L'exotisme est alors un refuge pour leur pessimisme.» (A. Cassagne, *La Théorie de l'Art pour l'Art*, Dorbon, Paris, 1959, p. 352.)

Fidèle

Sylvie M. Miller

C’est l’heure incandescente et rose des prières.
Dans la clair-voie des cours
Un vol de tourterelles fond sur la boutonnière
Des fontaines
Et l’eau perle aux aiguières verseuses d’ablutions.
D’où vient que tout s’envole où jaillissent les saules,
Tout,
De tes inconstances
Jusqu’à ma déraison?
J’attends dans la fraîcheur humide des mosquées
Les rythmes oubliés
Dans l’éclaboussement de nos incantations.
D’où vient que je m’aligne aux côtés des fidèles
Et tourne vers le ciel
La paume de mes mains?
Dis-moi de quelle ogive attendre l’éloquence?

L’heure ouvre son échoppe où l’étal a fermé
D’une autre saunaison.
Quelle autre fulgurance
Naîtra de ce commerce
Où le boulier crépite et la balance penche
Irrévocablement
Sous la manne des jours? ■

La magie de toi

C'est à la magie
de toi
que je te dois
d'être restée

à la magie de ces moments
lumineux révélateurs
qu'avide
je guette en toi
chaque fois
où tu les crées

deux trois moments
d'intensité
que la vie et le dérisoire
font s'embourber
dans ma mémoire

deux trois moments
diffus dont l'onde
- lorsque j'erre sous la pluie,
hésitante à te quitter -

m'électrifie ■

Approcher un jardin de l'intérieur

Approcher un jardin de l'intérieur
écouter neiger l'heure et descendre en chemise
choisir une grenade avec désinvolture
puis remonter l'ouvrir devant un samovar
sans chercher à savoir
si d'autres sont plus mûres
sans cacher sa pelure
dans des plis de mémoire
parce qu'on ignore encore
qu'il faudra désormais s'approcher du dehors ■

Ton détachement

Je connais ce matin où resteront baissés les drapés de ma tente
Où tu auras trouvé la matrice dernière à ton détachement
Déchiffré l'écriture d'aveugle à ta manière

Je connais ce bivouac où tu sondes le ciel et sa sonorité
L'ampleur de ton écho quand tu traques le vide
Où je t'aime

Tu m'offres un répertoire où les mots périmés l'emportent
Sur l'arène de tes éloignements
Mais je les veux muettes, ces éloges promises,
Ces rythmes que tu guettes aux guérites
Des Lunes
Pour tourner sur la pierre friable des déserts

Ta spirale y ressemble aux rouages du temps,
Tes replis en écarts,
Tes besoins en envols,
Tes pauses: des coulisses où je suis en avance
Pour apprendre à mimer ce rôle d'initié
Qui me colle aux épaules.
Me croyant en retard,
Tu souffles mes repères, disperses mes feuillets
Et me laisses en bruitage des huées de silence

De grimage en grimace, de costumes en masques
Tu mènes le spectacle et je reste tout nu
A classer en archives l'annexe de tes nuits
A graver leur équerre, à titre temporaire,
Aux tiges de reliures que tu n'auras pas lues ■

Demain

demain
je monterai dans l'arbre
j'en ferai
s'éparpiller les fleurs
en secouant les branches
et il en montera
tout un vent de pollen
au-dessus des vergers
où il s'attardera
demain
je secouerai les fûts
trempés d'avril
et d'air
et j'attendrai ■

La fille de mon conte

Soghrâ Aghâ-Ahmadi
Traduit par
C. Makoui

Il pleuvait dehors et le vent se mêlait avec les effluves du jasmin de nuit. La femme respira la nuit parfumée, ferma la fenêtre et s'assit derrière sa table. Sa tête était lourde et lui tournait.

Elle n'arrivait pas à réfléchir. Elle ne savait pas ce qu'il fallait faire avec la fille de son conte. L'idée d'une fugue avait germé dans sa tête. La fille de son conte se rebellait. Elle voulait s'évader des mains de la femme qui était sans cesse réveillée et qui voulait lui causer des soucis. La femme manquait de sommeil. Il était 3 heures du matin lorsque la fille réussit enfin à s'échapper des mains de la femme, par la fenêtre entrouverte que le souffle fort du vent avait ouverte. La fille avait profité un instant de l'assoupissement de la femme et avait pris la fuite. La femme ouvrit un instant les yeux. Les mots et les phrases se repliaient sous sa tête. Les mots y étaient mais pas la fille. Elle avait disparu. La femme, anxieuse, leva la tête des feuilles déchirées. Elle cherchait ses mots, paniquée. Elle cherchait, affolée, entre les phrases.

Elle se mit à réfléchir:

«Elle a dû se cacher derrière l'un des personnages. Mais non… on l'a tuée peut-être. Je soupçonne le jeune homme à bicyclette. Il est fou amoureux. Tous les soirs, il fixe la fenêtre cachée derrière le poteau électrique. C'est certainement lui.

Mais elle avait une nouvelle idée derrière la tête. Ce soir, elle voulait la rendre amoureuse. Du jeune homme à bicyclette qui vendait des fleurs la nuit. L'amour lui aurait donné de la patience, l'aurait emprisonné et elle serait restée avec moi dans le conte.

De peur, la femme se leva. Elle se pencha à la fenêtre. Il pleuvait. Une averse. L'odeur des jasmins de nuit et de la pluie s'entremêlait. La femme huma la nuit pluvieuse et se sentit tout à coup triste. Elle se mit à penser: "La fille va certainement prendre froid cette nuit. Ses cheveux longs seront mouillés et ses vêtements aussi. Si jamais elle tombait malade, elle n'a personne à part moi. Elle doit revenir. Elle reviendra certainement."

La femme ouvrit la fenêtre et se mit derrière la table. Elle devrait attendre jusqu'au matin. La pluie frappait la fenêtre de plein fouet et l'homme la porte de son poing. La femme ferma la fenêtre et ouvrit la porte.

L'homme tombait de sommeil:

- Pourquoi tu ne dors pas?
- J'attends.
- Tu attends qui?
- Ma fille, ma fille aux cheveux longs.
- Tu es folle! Tu sais bien que nous n'avons pas de fille.

Ebahi, il fixa la femme.

- Tu ne serais pas en train de perdre la raison?

Il se libéra de ses bras et fit irruption dans la chambre. Le vent faisait tournoyer les rideaux. La chambre était remplie par l'odeur de jasmin de nuit et de pluie.

L'homme se pencha de la fenêtre et huma la nuit. La femme ne se sentait pas bien. Ce n'était pas ce qu'elle avait prévu, au beau milieu de son conte. Si la fille voyait l'homme, elle s'enfuirait de nouveau. La femme se mit devant la fenêtre et fixa la nuit noire. Elle vit soudain le poteau électrique et la fille qui battait des pieds et des

mains dans l'air. La femme se pencha par la fenêtre. Ses longs cheveux noirs étaient emmêlés aux fils électriques. Elle criait. Personne n'était réveillé. Il était minuit. Le vent soufflait. Il pleuvait. Une averse. La femme cria de la fenêtre:

- Ne bouge pas, reste là où tu es.

Lorsque l'homme entendit la voix de la femme, il courut à la fenêtre. Tous les deux étaient penchés par la fenêtre et le rideau dansait au-dessus de leur tête. La femme supplia l'homme:

- Va-t-en! Si elle te voit, elle va paniquer et elle va tomber de là-haut.

De loin, le vent faisait vibrer le son du gyrophare d'une ambulance dans la nuit. L'homme prit fermement le bras de la femme et dit avec colère:

- Tu veux te tuer. Tu veux sauter en bas. Je le sais bien. Je comprends. Tu t'enfermes dans cette chambre du matin au soir pour ça. Tu en as marre de moi et de cette vie.

La femme émit un rire dans la nuit. Le rire lui parut mordant. Il serra plus fort la main de la femme:

- Je ne vais pas te laisser faire, je t'aime toi et notre vie commune…

Et il la ramena vers lui. La femme, la main sur le cadre de la fenêtre, recula et fixa dehors. La fille de son conte pleurait maintenant. Le vent s'emparait de ses cheveux. La femme eut envie de pleurer. Trempée de larmes et de pluie, elle se détacha des bras de l'homme. L'homme se mit à sangloter:

- S'il te plaît… rien que pour moi. Si tu meurs je mourrai aussi. Je ne pourrais pas vivre sans toi. Je t'aime, je t'aime.

Il se laissa tomber le long du mur et fondit en larmes.

La femme ne savait qui choisir entre l'homme et la fille. Elle pensa que si elle avait des mains assez longues pour agripper les cheveux de la fille et les enrouler autour de ses poignets, la fille ne penserait plus à s'échapper. Mais elle écarta vite cette pensée car cela lui faisait mal.

La fille tremblait par cette nuit de tempête et de pluie. Elle avait certainement pris froid.

La femme retourna et supplia l'homme:

- Alors aide-moi s'il te plaît, cette fille…

L'homme fixa la femme et ses lèvres bougèrent sans qu'aucun son n'en sorte. Il resta silencieux. Il se leva, se pencha par la fenêtre et ne vit personne. Le fil du poteau électrique se balançait dans le vent. Il retourna et mit doucement la main sur le front de la femme.

- Tu as de la fièvre ma chérie, tu es malade. Tu as pris sûrement froid. Cette maudite fenêtre…

Et il ferma la fenêtre avec rage. Lorsqu'il franchit la porte, il dit:

- Un bon verre de lait chaud et un cachet te feront du bien…

Et il repartit d'un pas tranquille. La femme ouvrit la fenêtre et scruta la nuit. La pluie avait cessé et la fille n'était plus là. La femme pencha la tête d'un côté et de l'autre de la rue. Il n'y avait personne. La tristesse l'envahit et ses yeux se remplirent de larmes. Elle pensa que la fille était sûrement morte ou s'était fait électrocuté.

Elle se mit derrière la table, en sanglot et triste, et posa la tête sur les feuilles déchirées. Mais elle sentit son visage brûler et releva rapidement la tête. Elle éparpilla les feuilles déchirées sur la table. Dès qu'elle mit la main sur celles-ci, la fille cria de douleur. Les mots et les phrases apparurent. Elle avait retrouvé la fille. Avec les cheveux mouillés et ses vêtements. La femme voulut crier de joie. Elle la serra dans ses bras. La fille brûlait de fièvre. A ce moment-là, l'homme entra tout d'un coup dans la chambre avec un verre de lait chaud et un cachet, et repartit en somnolant. La femme but le lait chaud et avala le cachet. Les cheveux de la fille séchaient petit à petit et sa température descendait. La femme se pressa. Elle devait faire vite avant que la fille ne s'échappe encore. Il fallait la rendre amoureuse. Le jeune homme à bicyclette allait arriver d'un instant à l'autre. Elle ouvrit la fenêtre. Le parfum des jasmins de nuit emplit la chambre. La femme respira la nuit parfumée, prit un stylo et recommença à travailler. ■

L'examen d'analyse stylistique

Saïd Khânâbâdi

(Question numéro 1) Expliquez les caractéristiques de l'incipit réaliste de type balzacien dans le texte suivant.

C'est en murmurant ces mots que je me prépare pour aller à l'Université. Nous avons aujourd'hui un examen d'analyse stylistique. Je dois me presser pour arriver à temps. C'est mon trajet quotidien, la tâche personnelle que j'accomplis comme un bon citoyen depuis quelques années, le rôle unique que la société moderne a confié à un étudiant de littérature; réveil à 5 heures, petit-déjeuner à 5 heures 15, rasage et douche à 5 heures trente, départ pour la faculté à 5 heures 45 pile afin de pouvoir attraper le bus de 6 heures, celui de la ligne 72 du système de transports en commun. Et si jamais j'osais désobéir à cette routine sacrée, je serai condamné, d'après les codes civils implicites de la vie moderne de cette grande ville, à accepter de bonne grâce les conséquences de mon acte, par exemple:

1. Rater le premier bus et passer au moins 30 minutes dans l'arrêt, *waiting for Godobus*, parce que le chauffeur du deuxième bus de la ligne 72, avant de commencer son travail, a l'habitude de prendre un thé dans le guichet de la station principale, en compagnie de son beau-père, vendeur de billets de son état. D'où ce retard de 30 minutes. Résultat: la longue attente vous enrhume, et on vous hospitalise pour grippe AH1N1.

2. Ne pas trouver de siège libre dans le bus bourré à craquer et rester alors debout pendant tout le trajet, lequel n'est pas court. D'après les plus récentes découvertes médicales de l'orthopédie, cette agitation nuisible et durable aboutira, surtout chez les femmes âgées, à des maladies sérieuses telles que l'arthrose, les rhumatismes mais aussi à des varices dans les membres inférieurs. Je devrais aussi ajouter que les espaces publics, à forte dose de promiscuité, tels que les bus bourrés, offrent un champ large aux épidémies.

3. Perdre au moins une heure non-renouvelable de votre vie dans les embouteillages, cette attente irritée et le stress qui en découle augmentent considérablement, selon les psychologues et les béhavioristes, la nervosité de l'individu pendant la journée, cette nervosité étant à son tour l'une des causes essentielles de la dépression. Cela peut aussi avoir des résultats négatifs dans le rendement professionnel des employés et des ouvriers, et donc une influence sur le PIB du pays, phénomène qui, à son tour, agit sur l'économie mondiale.

4. Rester pendant un long moment sous l'influence de gaz toxiques tel que le dioxyde de carbone (CO_2) – dont le taux a augmenté avec le réchauffement climatique - et subir en conséquence, les effets nocifs de ce gaz sur la santé. Ces effets dépendent de la teneur en CO_2. L'air contient normalement environ 0,04 % de CO_2. Mais à 2 % de CO_2 dans l'air, l'amplitude respiratoire augmente. À 4 %, la fréquence respiratoire s'accélère. À 10 %, peuvent apparaître des troubles visuels, des tremblements et des sueurs. À 15 %, c'est la perte de connaissance brutale. À 25 %, un arrêt respiratoire entraîne le décès! Pour connaître avec plus de détails l'interminable liste des maladies liées à la pollution environnementale, veuillez consulter les sites internet des écologistes!

5. Et finalement, échouer à l'examen de stylistique: conséquence la plus tragique

possible! Vous serez obligé de redoubler et de repayer une somme considérable en sachant que l'article 30 de la Constitution garantit le droit d'accès à l'éducation gratuite pour tous les citoyens. Vous devrez aussi supporter le mépris de votre famille qui vous compare souvent avec votre cousin, étudiant en génie civil, dont le revenu mensuel dépasse de 4 fois le vôtre, et même plus, puisqu'en tant que littéraire, vous avez de grandes chances d'être un éternel chômeur! Et vous entendrez aussi de longs discours à propos de l'inutilité de la littérature dans l'ère moderne. A ce moment, le hasard entraîne mes pensées depuis «discours» à la deuxième question de notre examen; il s'agit de l'intervention du personnage dans le récit et des trois procédés de:

A. discours direct
B. discours indirect
C. discours indirect libre

(Question numéro 2) Énumérez les procédés qui permettent de rendre compte des paroles proférées par les protagonistes dans le récit.

En murmurant ces mots, je sors de mon minuscule appartement que j'ai loué beaucoup plus cher que le prix normal parce que d'après les normes et les conventions non-écrites de notre société, un propriétaire ne loue pas son logement à un jeune célibataire, car malgré les surveillances 24 heures sur 24 des voisins curieux, ce jeune homme risque de remettre en question les principes de la moralité!... Au moins dans cette partie de mon récit, je me dois de rendre hommage aux qualités des sociétés non-traditionnelles.

Je traverse la rue. Quelle joie et quelle surprise de voir cette rue soudain silencieuse et calme. Je dois encore marcher une centaine de mètres pour rejoindre l'arrêt de bus. Tout paraît normal; les chats sont à leurs postes: aux environs des sacs poubelles, à les déchirer. Ces jours-ci, ils ont de nouveaux concurrents, des jeunes gens (pas mendiants) qui récupèrent les déchets recyclables et les vendent à la municipalité. On pourrait parler d'un business fructueux! L'épicier est également à son poste, à cacher les bouteilles de lait subventionnées par le gouvernement pour pouvoir les vendre plus cher que le prix officiel ou seulement à ses habitués. Tout est ok. Alors je suis bien à l'heure et rien ne peut m'empêcher d'accomplir ma tâche d'étudiant rangé et respectueux des règles, conformiste en un mot. Mais soudainement se produit une chose qui remet en question la loi de la causalité, quelque chose qui dans cet espace et dans ce temps, me semble plus tragique que le meurtre d'Hector par Brad Pitt dans le film Troy. Je discerne, derrière moi, la présence étrange et inattendue d'un bus. Le bus passe devant moi et s'arrête à l'arrêt, cent mètres devant moi, en laissant derrière l'inélégante traînée noire des gaz précités. Un grand point d'interrogation se dresse dans mon esprit. Aussi grand qu'il en franchit presque le *Line Spacing* de mon texte (?). Mais enfin! Normalement, le premier bus devrait arriver à cet arrêt à 6 heures. Ma surprise se démultiplie quand je découvre le chauffeur Thé-o-phile du deuxième bus au volant du premier bus! J'aperçois de loin les gens qui montent, et voyant cette scène tragique – puisque je ne peux pas le rattraper -, une extrême souffrance et une forte jalousie, plus forte même que celle d'Alain Robbe-Grillet, me serrent le cœur. Que dois-je faire? Il me faut choisir. Être ou ne pas être! Je décide enfin. Je sens dans mes pieds l'envie profonde de courir, d'agir, d'être engagé. Je cours et je ne sais pas pourquoi, ma mémoire involontaire se rappelle d'une quantité énorme de souvenirs longtemps enfouis dans les recoins de mon cerveau. Et comme cet enfant bourgeois avec sa Madeleine à la main, cette course fatale me renvoie à mon enfance simple et provinciale, quand je jouais au foot avec mes copains au bord de la mer, sur les plages, durant les longs étés tropicaux du nord de l'Iran. Même aujourd'hui, je sens sous mes pieds la légèreté douce et la chaleur

insupportable mais si aimable du sable, je me souviens très bien de ce soleil torride qui brûlait impitoyablement notre peau enfantine, de ces rudes rayons qui blessaient mes yeux, et qui m'aveuglaient assez parfois pour que je ne vois pas venir le ballon directement vers mon visage, et j'entends encore le bruit sec causé par la dure collision du ballon non-standard en plastique avec mon nez, et les éclats de rire consécutifs de mes camarades. En ces temps-là, j'étais souvent le gardien de but, et mon rôle d'empêcheur de tourner en rond de l'équipe adverse me remplissait de joie. Je me comparais souvent avec mon idole, *Andreas Köpke.*

Mais tout à coup, je découvre une différence nostalgique, un point perdu et incompris dans la longue ligne de mes souvenirs; à la place de la douceur du sable de la plage, je trouve aujourd'hui sous mes pieds une asphalte noire et morte, et à la place de ces cris de joie, ce chant romantique des vagues et l'hymne magnifique des oiseaux marins, les hurlements inutiles mais habituels des pêcheurs locaux qui tiraient les filets de la mer, j'entends les klaxons des motos et les alarmes des voitures. A la place de ce soleil vivement jaune et brillant, à la place de ce ciel bleu, cette bleuté céleste avec la danse éternelle des cerfs-volants angéliques. A la place de toutes ces beautés divines, je vois ces jours-ci au-dessus de cette planète moderne un ciel terrestre avec un trou dans sa couche d'ozone. L'homme a raison peut-être de ne plus croire à aucune Ascension vers ce ciel plein des gaz interdits, de type CFC. Après ce long plaidoyer en faveur des traditions, se forme aussi une autre question dans ma tête: pour quelle raison l'enfance de ce bourgeois mérite tellement plus d'attention que la biographie d'un simple homme du Tiers état dans cette ère de modernité démocratique? En sachant que les *fatirs* de ma grand-mère villageoise sont beaucoup plus délicieux que sa madeleine! Mais arrêtons cela, il serait plus conformiste de ma part de penser à la réponse de la troisième question de mon examen.

(Question numéro 3) Comparez l'ordre des temps du récit autobiographique dans A la recherche du temps perdu *de Marcel Proust et* Enfance *de Nathalie Sarraute.*

En murmurant ces mots, je brise si je ne me trompe pas, le record olympique d'Usain Bolt en 100 mètres et avant que la dernière personne ne monte dans le bus, j'y arrive victorieusement. J'y monte, je sors de ma poche un billet et je le donne au chauffeur, en cherchant dans son visage toujours mal rasé la raison qui l'a poussé à oublier la sacralité de son arrêt-thé dans le kiosque du beau-père. Normalement, 30 minutes devaient encore passer avant qu'il n'arrive à l'arrêt. Quelques hypothèses se forment dans ma tête:

1. Il a divorcé d'avec sa femme et il a donc arrêté de communiquer avec son beau-père.
2. Son beau-père a été mis à la porte de la Société des Transports en Commun à cause de la crise financière actuelle.
3. Son beau-père a pris un jour de congé pour se procurer les médicaments dont il a besoin, médicaments chers et importés qui se vendent surtout au marché noir, lequel est le résultat direct du blocus économique.
4. Notre chauffeur de bus lui-même, a compris que son acte va à l'encontre des droits de la citoyenneté et sa conscience professionnelle l'a poussé au repentir.

La longue liste des hypothèses possibles a continué à se dérouler dans ma tête, mais j'ai finalement compris qu'aucun événement ne pouvait empêcher cet individu de changer sa façon quotidienne de vivre.

En pensant à ces questions, je découvre quelques subtils détails: la chemise noire du chauffeur de bus et la photo de son beau-père sur le tableau de board!

(Question numéro 4) Analysez le dénouement du texte précédent et les éléments marqueurs d'une fin lapidaire, sur le registre du fait divers? ■

- Vous pouvez vous procurer la revue dans les principaux kiosques de votre ville ou chez les libraires d'Etelaat.
- En cas de non distribution chez votre marchand de journaux, contactez le bureau d'Etelaat de votre ville.
- Envoyez vos articles et vos textes par courrier électronique ou par la poste.
- Les opinions soutenues dans les articles ne sont pas nécessairement partagées par la revue.
- *La Revue de Téhéran* se réserve la liberté de choisir, de corriger et de réduire les textes reçus. De même, les textes reçus ne seront pas restitués aux auteurs.
- Toute citation reste autorisée avec notation des références.

- ماهنامه«رُوو دوتهران»در دکه‌های‌اصلی روزنامه فروشی و نیز در کتابفروشی های وابسته به موسسه اطلاعات توزیع می گردد.
- در صورت عدم ارسال مجله به دکه ی مورد مراجعه شما، با دفتر نمایندگی روزنامه اطلاعات در شهر خود تماس حاصل فرمایید.
- مقالات و مطالب خود را از طریق پست الکترونیکی یا پست عادی، حتی الامکان به صورت تایپ شده ارسال فرمایید.
- چاپ مقاله به معنای تایید محتوای آن نیست.
- « رُوو دو تهران » در گزینش، ویرایش و تلخیص مطالب دریافتی آزاد است. همچنین مطالب دریافتی برگردانده نمی‌شود.
- نقل مطالب این مجله با ذکر ماخذ آزاد است.

S'abonner en Iran

LA REVUE DE TEHRAN

فرم اشتراک ماهنامه "رُوو دو تهران"

- ☐ یک ساله ۱۸۰/۰۰۰ ریال
- ☐ شش ماهه ۹۰/۰۰۰ ریال
- ☐ **1 an 18 000 tomans**
- ☐ **6 mois 9 000 tomans**

Nom de la société (*Facultatif*) ____________________ مؤسسه

Nom ____________ نام خانوادگی   Prénom ____________ نام

Adresse ____________________ آدرس

Boîte postale ____________ صندوق پستی   Code postal ____________ کدپستی

E-mail ____________ پست الکترونیکی   Téléphone ____________ تلفن

اشتراک از ایران برای خارج کشور

- ☐ شش ماهه ۲۵۰/۰۰۰ ریال
- ☐ یک ساله ۵۰۰/۰۰۰ ریال

S'abonner d'Iran pour l'étranger

- ☐ **6 mois 25 000 tomans**
- ☐ **1 an 50 000 tomans**

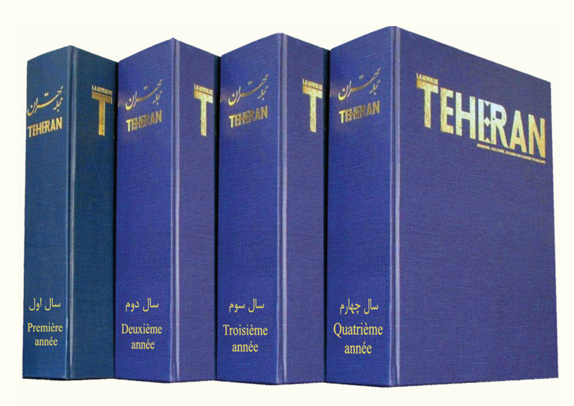
Effectuez votre virement sur le compte :

Banque Tejarat
N°: **251005060** de la Banque Tejarat
Agence **Mirdamad-e Sharghi**, **Téhéran**,
Code de l'Agence : **351**
Au nom de **Mo'asese Ettelaat**

Vous pouvez effectuer le virement dans l'ensemble des Banques Tejarat d'Iran.

حق اشتراک را به حساب جاری ۲۵۱۰۰۵۰۶۰ نزد **بانک تجارت**، شعبه **میرداماد شرقی تهران، کد ۳۵۱**
(قابل پرداخت در کلیه شعب بانک تجارت)
به نام **موسسه اطلاعات** واریز،
و اصل فیش را به همراه فرم اشتراک به آدرس
تهران، خیابان میرداماد، خیابان نفت جنوبی، موسسه اطلاعات،
نشریه ***La Revue de Téhéran*** ارسال نمایید.
تلفن امور مشترکین: ۲۹۹۹۳۴۷۱- ۲۹۹۹۳۴۷۲

Merci ensuite de nous adresser la preuve de virement ainsi que vos nom et adresse à l'adresse suivante:
Presses Ettelaat, Av. Naft-e Jonoubi, Bd. Mirdamad, Téhéran.
Code Postal : 15 49 95 31 11
Pour signaler tout problème de réception : mail@teheran.ir



L'édition reliée des quarante-huit premiers numéros de *La Revue de* TEHERAN est désormais disponible en quatre volumes pour la somme de 10 000 tomans l'unité au siège de la Revue ou au point de vente des éditions Ettela'at, situé à l'adresse suivante: avenue Enghelâb, en face de l'Université de Téhéran.

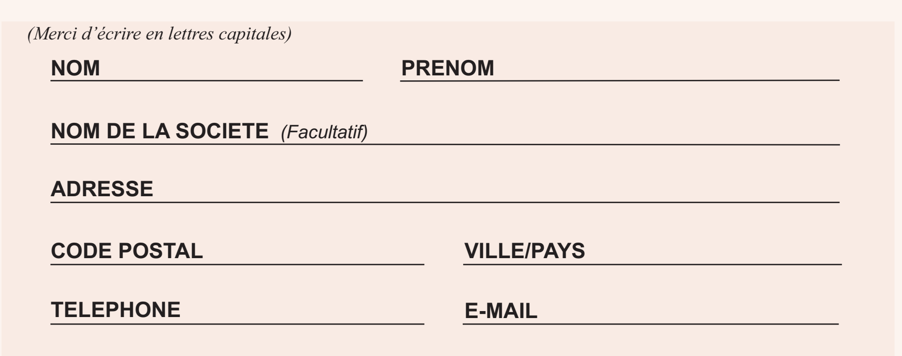
دوره‌های سال اول، دوم، سوم و چهارم مجلهٔ تهران شامل
چهل و هشت شماره در چهار مجلد عرضه می‌گردد.
علاقه‌مندان می‌توانند به دفتر مجله و یا به فروشگاه
انتشارات اطلاعات واقع در
خیابان انقلاب- روبروی دانشگاه تهران
مراجعه نمایند.



S'abonner hors de l'Iran



Effectuez le virement bancaire depuis votre pays sur le compte indiqué ci-dessous, puis envoyez le bulletin d'abonnement dûment rempli, ou votre adresse complète sur papier libre, accompagné du récipissé de votre virement à l'adresse de la Revue.



(Merci d'écrire en lettres capitales)

NOM ____________ **PRENOM** ____________

NOM DE LA SOCIETE *(Facultatif)* ____________

ADRESSE ____________

CODE POSTAL ____________ **VILLE/PAYS** ____________

TELEPHONE ____________ **E-MAIL** ____________

☐ **1 an** **50 Euros**

☐ **6 mois** **30 Euros**

- Effectuez votre virement sur le compte **SOCIETE GENERALE**
  N°: **00051827195**
  Banque:**30003**
  Guichet: **01475**
  CLE RIB: **43**
  Domiciliation: **NANTES LES ANGLAIS (01475)**
  Identification Internationale (IBAN)
  IBAN FR76 3000 3014 7500 0518 2719 543
  Identification internationale de la Banque (BIC): **SOGEFRPP**

- Envoyez une copie scannée de la preuve de virement à l'adresse e-mail de la Revue: **mail@teheran.ir**

- **Règlement possible en France et dans tous les pays du monde**

مرکز فروش در پاریس:

Point de vente à Paris:

Librairie du Pont de Sèvres
204 allée du Forum
92100 Boulogne
Tel: 01 46 08 21 58

مجلهٔ تهران

صاحب امتیاز
مؤسسهٔ اطلاعات

مدیر مسئول
محمد جواد محمدی

سردبیر
املی نُوواِگلیز

دبیری تحریریه
عارفه حجازی
جمیله ضیاء

تحریریه
روح الله حسینی
اسفندیار اسفندی
فرزانه پورمظاهری
افسانه پورمظاهری
ژان-پیِر بریگودیو
بابک ارشادی
شکوفه اولیاء
هدی صدوق
آلیس بُمباردیه
مهناز رضائی
مجید یوسفی بهزادی

گزارشگر در فرانسه
میری فِررا
اِلودی برنارد

تصحیح
بئاتریس ترهارد

طراحی و صفحه آرایی
منیره برهانی

پایگاه اینترنتی
محمدامین یوسفی

نشانی: تهران، بلوار میرداماد،
خیابان نفت جنوبی،
مؤسسهٔ اطلاعات، اطلاعات فرانسه
کدپستی: ۱۵۴۹۹۵۳۱۱۱
تلفن: ۲۹۹۹۳۶۱۵
نمابر: ۲۲۲۲۳۴۰۴
نشانی الکترونیکی: **mail@teheran.ir**
تلفن آگهی ها: ۲۹۹۹۴۴۴۰
چاپ ایرانچاپ

Verso de la couverture:
Document attestant le waqf de Haseki Hurrem Sultân, première page contenant une prière, Musée des arts turcs et islamiques.



شاپا: ۱۹۳۶-۲۰۰۸

ماهنامهٔ فرهنگ و اندیشه به زبان فرانسوی

شمارهٔ ۵۶، تیر ۱۳۸۹، سال پنجم

قیمت: ۱۰۰۰ تومان

۴/۵۰ یورو

الحمد لله الذی وقف دون مواقف جبروته
الافهام والعقول وحار فی مشاهد
ملکوته افکار الاجلة الفحول جل ذراه
عن ان یکون شریعة لکل وارد وعز
حماه عن ان یحوم حوله الا واحد بعد واحد
ابدع نظام العالم بسابغ حوله وقدرته

www.teheran.ir